Biblische Zeitfragen
begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier

13. Folge / Heft 3–4

Der Dekalog

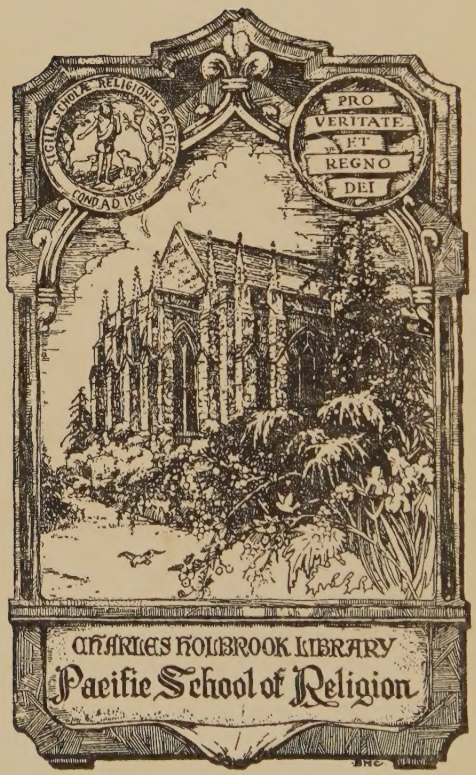
Von

Dr. Andreas Eberharter
Universitätsprofessor in Salzburg

BV
4655
E24
1929
GTU
Storage

Münster i. W. 1930

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung



OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 3/4

Der Dekalog

Von

Dr. Andreas Eberharter
Universitätsprofessor in Salzburg

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Palestine Institute
of
Pacific School of Religion

Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

77060

BV
4655
E24
1929

CR 42
E36

IMPRIMATUR

Monasterii, die 25 Septembris 1929

Nr. 4890

Meis
Vicarius Episcopi Generalis

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

COLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1— 3

I. Kapitel. Der Ursprung des Dekalogs . . . . . 5—10

II. Kapitel. Der biblische Dekalog

§ 1. Der Wortlaut des Dekalogs . . . . . 11—12

§ 2. Die Einteilung, Reihenfolge und Zählweise des Dekalogs 12—15

§ 3. Das Alter des Dekalogs . . . . . 15—54

§ 4. Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs . . . . . 54—57

§ 5. Der Ort der Gesetzgebung . . . . . 57—59

§ 6. Die Promulgation des Dekalogs . . . . . 59—65

§ 7. Die Bedeutung des Dekalogs . . . . . 65—67

510

Einleitung.

Wenn in der folgenden Abhandlung vom Dekalog die Rede ist, so handelt es sich um jene Grundforderungen der sittlichen Lebensführung, die in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) enthalten sind. Die Forschung der neueren Zeit nimmt die Bezeichnung „Dekalog" schlechthin nicht mehr eindeutig. Der Grund hiervon liegt darin, daß man neben dem vorhin genannten Dekalog noch andere in der Thora entdeckt haben will, welche auf diese Bezeichnung Anspruch machen könnten und dürfen. Den ersten Anstoß zur Unterscheidung einer Mehrzahl von Dekalogen gab Goethe in seiner Schrift: „Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen. Erste Frage: was stund auf den Tafeln des Bundes" (1773). In dieser Schrift bezeichnete er Ex 34, 11—26 als den ältesten Dekalog [1]. Nach ihm hat dann J. Wellhausen [2] diese Ansicht von neuem aufgestellt und zu begründen gesucht. Wie dieser glaubte, bietet Ex 34 nicht die dritte, sondern die erste und einzige Gottesoffenbarung am Sinai. Es sind zehn neue dᵉbarim (Worte), die geoffenbart und von Moses auf die Tafeln geschrieben werden. Einen dritten Dekalog hat dann H. Greßmann [3] entdeckt in Dt 27, 14—26. Dieser Forscher meinte, daß man die Forderungen der Jahwereligion, ehe die Sammlungen des Bundesbuches und des Deuteronomiums entstanden waren, zu verschiedenen Zeiten in verschiedene Dekaloge zusammengefaßt hat. Es mochten mehrere Rezensionen in Umlauf sein, von denen die eine diese, die andere jene Vorschriften betonte. Wie J die rituellen, E die sittlichen Vorschriften hervorhebt, so läßt sich noch ein dritter Dekalog nachweisen, der viele sexuelle Vorschriften enthält. Die Mehrzahl der kritischen Exegeten huldigt der Ansicht, daß in der Thora eine Mehrzahl von Dekalogen zu finden sei [4]. Man bezeichnet den Dekalog in Ex 20, 1—17; Dt 5, 6—18 (21) als den ethischen Dekalog, den von Ex 34, 11—26 als den kultischen und den im Dt 27, 14—26 als den sexuellen oder den

[1] J. Horowitz, Jeschurun XI (1924) 246.

[2] Komposition des Hexateuchs [3], Berlin 1899, 84. 330—4. Jahrbücher für Deutsche Theologie 21, 521.

[3] Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, 473 A. 2.

[4] H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [5], Göttingen 1896, 154. M. Weber, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 16 (1818/19) 84 f. Biblische Zeitschrift XVI (1922) 6.

sichemitischen. Einen neuen Dekalog hat jüngst R. Pfeifer[5] festzustellen versucht. Er geht von der Anschauung aus, daß Israel vor seinem Einzug in Kanaan keine geschriebenen Gesetze besaß. In Exodus Kap. 23 sei aber ein Dekalog der Kanaaniter enthalten, den die Hebräer bei ihrer Übernahme nur geringfügig geändert hätten. Er sei wegen seiner Neuheit hier mitgeteilt:

1. Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten Tage aber sollst du ruhen.
2. Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du im Monat Abib zur vorgeschriebenen Zeit halten.
3. Und das Fest der Ernte, der Erstlingsfrüchte deiner Arbeit.
4. Und das Fest der Einsammlung am Ende des Jahres.
5. Zu drei Zeiten sollen alle Männer vor dem Herrn erscheinen.
6. Den Erstgebornen sollst du mir geben; so sollst du tun mit deinem Ochsen, deinem Schaf und deinem Esel.
7. Du sollst das Blut meines Opfers nicht mit gesäuertem Brot darbringen.
8. Nichts soll vom Fett meines Festopfers (?) über Nacht bis auf den Morgen übrigbleiben.
9. Das Beste von den Erstlingsfrüchten deines Ackers sollst du ins Haus des Herrn bringen.
10. Du sollst das Zicklein nicht in der Milch der Mutter kochen.

Danach hätten wir also noch einen 4., den sogenannten kanaanitischen Dekalog. Indes ist die Annahme mehrerer Dekaloge sehr problematisch. Um die Zehnzahl von Geboten zu bekommen, ist man gezwungen, im Texte ganz unbegründete Streichungen vorzunehmen. So bemerkt in bezug auf Ex 34, 11—26 B. Baentsch[6]: „Ob eine Zehnzahl von Geboten beabsichtigt war, ist nicht ganz sicher; denn die Zehnzahl läßt sich nur durch Ausscheidung einiger Sätze gewinnen. Immerhin ist die Möglichkeit zuzugeben, aber ein Dogma darf man daraus nicht machen." H. Schmidt lehnt Ex 34, 11—26 als Dekalog schroff ab, wenn er sagt: „Es ist unmöglich, das Konglomerat von kultischen Einzelbestimmungen noch als Dekalog oder als Dodekalog zu fassen"[7]. In ähnlicher Weise äußert sich E. Sellin[8]: „Daß in Dt 27,14—26 kein Dekalog vorliegt, sondern ein Fluchkatalog, der aus 12 Punkten besteht,

[5] Journal of Biblical Literature 43 (1924) 308.

[6] Exodus, Leviticus und Numeri übersetzt und erklärt, Göttingen 1903 (Handkommentar zum A. T. ed. Nowack I 2) 822.

[7] Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T. Neue Folge 19. Heft 103 Anm. 31. Scuola cattolica, Series VI, Volume I (1923) 869 f.

[8] Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I (Leipzig 1924) 82.

bedarf keiner weiteren Ausführungen." In der Aufzählung der einzelnen Gebote, insonderheit in Ex 34, 11—26 besteht ferner keine Übereinstimmung unter den modernen Kritikern. Es genüge, auf die Verschiedenheit, welche zwischen O. Meißner [9] einerseits und R. Smend [10] und J. Wellhausen [11] anderseits vorliegt, hinzuweisen. Zum kanaanitischen Dekalog sei bemerkt, daß er auf freier Auswahl beruht und nach einer Angleichung an den in Ex 34, 10—26 strebt. Auf diese Weise könnte man auch noch aus andern Abschnitten legislativer Natur einen Dekalog herausschälen. Viel erörtert wurde auch die Frage, welcher von den Dekalogen der Zeit nach als erster anzusehen sei. Die Ansichten darüber stehen sich im kritischen Lager schroff gegenüber. Doch melden sich neuestens immer mehr Stimmen, welche dem Dekalog in Ex 20, 1—17 die Priorität zuerkennen. Es seien nur genannt R. Kittel [12], H. Greßmann [13] und E. Sellin [14]. So meint z. B. der letztere: „Es ist die Annahme nicht abzuweisen, daß der Elohist die richtige Tradition bewahrt hat, während die des Jahwisten unter levitischen Einflüssen Änderungen erlitten hat." Endlich stützt sich die Annahme auf das Vorurteil, daß die kultischen Vorschriften älter seien als die ethischen. R. Pfeifer will für seinen von ihm gefundenen Dekalog das höchste Alter in Anspruch nehmen. Er ist aber so einsichtig, seine Hypothese nur als Vermutung zu bezeichnen [15]. Für uns hat diese Frage nur untergeordnete Bedeutung insofern, als wir überhaupt aus den oben angeführten Gründen eine Mehrzahl von Dekalogen ablehnen. Die Bezeichnung Dekalog ist für uns eindeutig und bezeichnet jene sittlichen Grundforderungen, welche Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) enthalten sind. Damit wollen wir nicht behaupten, daß diese Benennung der Bibel entnommen ist. Denn in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) kommt diese Bezeichnung nicht vor. .Diese findet sich erst in Ex 34, 28, Dt 10, 4 und in der LXX. Die Beziehung der betreffenden Stellen auf den traditionellen Dekalog, d. h. auf Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) ist wenigstens nicht sicher und exegetisch nicht bewiesen. Jene Benennung oder eine ihr äquivalente für die zehn Gebote in Ex 20, 1—17 usw. begegnet uns weder im AT noch NT [16]. Vom ethischen Dekalog, wie dieser gemeinhin genannt wird, soll in der folgenden Abhandlung die Rede sein.

[9] Der Dekalog I, Halle a. S. 1893, 28.

[10] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899, 280 Anm. 2.

[11] Komposition [3] 85 Anm. 4.

[12] Geschichte des Volkes Israel I [2], Gotha 1912, 468 Anm. 1.

[13] Mose und seine Zeit 477. [14] Geschichte 82. [15] Ebda. 309.

[16] Scuola cattolica, Series VI, Volume I (1923) 874.

I. Kapitel. Der Ursprung des Dekalogs.

Die Frage, auf wen als Urheber der Dekalog zurückzuführen und wann er entstanden ist, kann in einem zweifachen Sinn verstanden werden. Man kann nämlich unter dem Dekalog jene sittlichen Grundforderungen verstehen, die, abgesehen vom Sabbats- und Bildergebot, von alters her zum Gemeingut der Menschheit gehörten. In diesem Sinn genommen, ist Gott, der Schöpfer der Menschennatur, der Urheber des Dekalogs. Er hat die Menschennatur nicht nur als physisches, sondern auch als moralisches Wesen ins Dasein gesetzt. Es gibt für das Menschenleben nicht nur eine physische, sondern auch eine sittliche Seinsordnung. Der Dekalog reicht also, von seiner Formulierung und Vervollständigung in Ex 20, 1—17 = Dt 5, 6—18 (21) abgesehen, bis an die Anfänge des Menschengeschlechtes zurück und hat Gott, den Schöpfer der vernünftigen Menschennatur, zum Urheber. Er gehört zu jenem Gesetz, von dem der Apostel Paulus (Röm 2, 14 f) sagt: „Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb das tun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die ein solches Gesetz nicht haben, sich selbst das Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugnis gibt, und die Gedanken sich einander anklagen und lossprechen." Der Dekalog in der vorhingemachten Einschränkung gehört zum natürlichen Sittengesetz und bildet den wesentlichsten Teil desselben. Thomas Aq. lehrt ausdrücklich, daß alle sittlichen Vorschriften notwendig zum Naturgesetz gehören, folglich auch der Dekalog, daß aber die Art und Weise dieser Zugehörigkeit zum Naturgesetz verschieden sei [1]. In bezug auf den Dekalog schreibt er dann: „Die Vorschriften des Dekalogs unterscheiden sich von den andern Gesetzesvorschriften dadurch, daß die Vorschriften des Dekalogs Gott selbst dem Volke gegeben, während die andern Gebote Moses dem Volke kundgetan hat. Zum Dekalog gehören also jene Vorschriften, deren Kenntnis der Mensch von Gott selbst hat. Dieser Art sind jene, die sofort aus den ersten allgemeinen Prinzipien ohne eingehendes Nachdenken erkannt werden können und ebenso jene, die alsogleich aus dem eingegossenen Glauben erkennbar sind" [2]. Und bezüglich der Verbindlichkeit der sittlichen Vorschriften schreibt er: „Die

[1] Summa theol. I 2 qu. 100 art. 1. [2] Ebd. art. 3.

sittlichen Vorschriften haben ihre Wirksamkeit durch das Gebot der natürlichen Vernunft, auch wenn sie durch kein Gesetz festgelegt werden. Hierin gibt es aber eine dreifache Abstufung. Einige sind ganz allgemeiner Natur und sind so offenkundig, daß sie einer Verlautbarung nicht bedürfen, wie das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und andere derselben Art; diese sind gleichsam das Ziel der Gebote; daher kann bezüglich dieser niemand irregehen, sofern er vernünftig urteilt. Andere richten sich mehr auf Einzelheiten, deren Vernünftigkeit jedermann auch aus dem Volke leicht erkennen kann. Weil es jedoch vorkommt, daß hinsichtlich dieser eine Minderzahl von Menschen verkehrt urteilen kann, so bedürfen sie der Kundmachung, und zu diesen gehören die Vorschriften des Dekalogs" [3]. Wenn die Vorschriften des Dekalogs zum natürlichen Sittengesetz gehören, so müssen sie im großen und ganzen wenigstens vor deren Verlautbarung und Formulierung am Sinai in der Geschichte der Menschheit nachweisbar sein. Dieser Nachweis ist durch die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte in exakter Weise erbracht worden. Es soll dies durch einige Beispiele von den Primitiven angefangen bis herab zu den alten Kulturvölkern erhärtet werden. So geht den Zwergvölkern Afrikas der Eigentumsbegriff keineswegs ab, wie bisweilen behauptet worden ist. Üble Nachrede, Verleumdung werden von ihnen verabscheut [4]. Den Buschmännern gilt Ehebruch als Verbrechen, sie pflegen und üben die Eltern- und Kindesliebe [5]. Bei den Kioupygmäen wird das vierte Gebot mit seltener Vollkommenheit beobachtet und die geschlechtliche Sittlichkeit mit seltener Strenge geübt. Ein Mädchen, dessen Fehltritt vor der Ehe offenbar wird, trifft der Familienbann [6]. Die primitiven Neger der Goldküste kennen einen Komplex von sittlichen Geboten: Wer Vater und Mutter oder seine Vorgesetzten ehrt, nicht tötet, nicht heimtückisch ist, nicht die Ehe bricht, nicht stiehlt, kein falsches Zeugnis redet, nicht habgierig ist, der wird im Volksmund „Njongmobi" d. h. „Gotteskind" im Gegensatz zu „Abonsambi" d. h. „Teufelskind" genannt [7]. Die Araukana bestrafen Verrat, Mord, Ehebruch, Diebstahl einer wertvollen Sache und Zauberei mit dem Tode [8]. In betreff der Sittlichkeit der Pygmäen schreibt W. Schmidt: „Die Gesamtheit der sittlichen Forderungen, welche die Pygmäen anerkennen, läßt keinen wesentlichen Punkt von denen außer

[3] Summa theol. I 2 qu. 100 art. 11.

[4] V. v. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins II (Freiburg i. Br., 1914) 429.

[5] Ebd. 413 f.

[6] P. Schumacher, Neues Reich IX (1927), 1005—7.

[7] K. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II², Bonn 1913, 369.

[8] V. v. Cathrein, ebd. III 215.

acht von jenem ungeschriebenen Gesetzbuch, welches immer und überall Individuen und Völker anerkannten und beobachteten, die sittlich hochstanden. Und wenn auch die auf die Pygmäen folgende Entwicklung bei manchen Völkern dieses oder jenes Blatt aus diesem Gesetzbuch verloren gehen ließ, Fragmente blieben auch da meist noch erhalten, so daß wir selbst von da aus noch die wesentliche Einheit des Menschengeschlechts in seinem Sittengesetz dartun können“ [9]. In bezug auf die Andamanesen äußert sich derselbe Forscher, wie folgt: „Sie erkennen ein höchstes Wesen Puluga mit Namen. Puluga wird erzürnt durch Sünde und Unrecht, als da ist: Falschheit, Diebstahl, Mord, Ehebruch, schlechtes Schneiden der Nahrung und Verbrennen von Wachs zu Zauberzwecken“ [10]. Über die Sittlichkeit der Südostaustralier bemerkt er zusammenfassend: „Die Ethik der Südostaustralier hat zwar ihre Flecken, aber daneben auch schöne und anmutende Züge; im großen und ganzen ist sie nicht verschieden von derjenigen, die überall auf der Welt gute Menschen schafft und die ihre letzte Erhebung und Veredlung im Christentum gefunden hat. Es ist daher unnötig, von einer besonderen Stammesmoral der Südostaustralier zu sprechen“ [11].

Ed. v. Lehmanns hat in der „Kultur der Gegenwart“ von der Moral der Primitiven ein sehr ungünstiges Bild entworfen. Er sagt, „daß von ihnen Mord, Lüge, Diebstahl, Unzucht nicht als Sünden angesehen werden und daß, wo Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte für Tugenden gehalten werden, die Grenze der Primitiven (bereits) überschritten sei“. Dazu bemerkt W. Schmidt: „Man hat das Recht, erstaunt zu sein, daß solch gräßliche Behauptungen sich in einem Werke finden, welches den stolzen Titel ‚Kultur der Gegenwart‘ führt. Diese Kultur der Gegenwart wird vor den Gelehrten der Nachwelt einmal arg kompromittiert dastehen“ [12]. Bei den australischen Zentralstämmen werden die Grundregeln für die Knaben in vier Punkte zusammengefaßt: Gehorsam gegen die Eltern, Beobachtung der Eheregeln, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Gespräch, Achtung vor Leben und Eigentum der Stammesgenossen [13]. Wie bei den Primitiven, so finden wir auch bei den alten Kulturvölkern Sündenverzeichnisse, welche die Kenntnis der Mehrzahl von den Vorschriften des Dekalogs zur Voraussetzung haben. Hier sind vor allen die alten Ägypter zu nennen. Das

[9] Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart 1910, 291.
[10] Ursprung der Gottesidee [2], Münster i. W., 1926, 161.
[11] Ebd. 305.
[12] Ursprung der Gottesidee [2] 542.
[13] N. Soederblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, 147; Schmidt-Koppers, Menschheitswege zum Gotteserkennen, Münster i. W. 1423, 45 f.

125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches, eines der ältesten bekannten Gesetzbücher mit sittlichen Vorschriften, gibt deutlich davon Kunde. Wie wir aus ihm erfahren, hatte sich der tote Ägypter vor den 42 Totenrichtern d. h. Göttern zu verantworten. Unter den Sünden bzw. entgegengesetzten Tugenden, die bei diesem Verhör erwähnt werden, seien beispielsweise folgende aufgezählt: „Nicht kam mein Name zur Pauke des Allerhöchsten. Nicht kürzte ich einen Gott (bei den schuldigen Leistungen). Nicht fing ich weg die reinen Vögel der Götter. Nicht tat ich Arges an den Menschen. Nicht tötete oder quälte ich jemand. Nicht tat ich Unkeusches. Nicht brach ich die Ehe. Nicht verringerte ich am Getreide das Maß. Nicht verkleinerte ich das Zünglein der Wage. Nicht verrückte ich die Ackergrenzen. Nicht kannte ich Lügen“ [14]. Flinders Petrie hat die ganze Sittenlehre der alten Nilbewohner zusammengestellt. Darin fehlt kein einziges Gebot des natürlichen Sittengesetzes [15]. Über die Moral der alten Assyrer und Babylonier gibt uns ein Exorzismus Aufschluß, den ein Priester an einer Person vornimmt. Mitten in der Beschwörung fragt er den Gott, warum diese Person bestraft worden sei, und zählt nun die Sünden auf, welche die Ursache sein könnten, warum sie von den Göttern mit Übel heimgesucht wurde:

Hat er gesündigt gegen Gott?
Hat er mit Zauberei und Hexerei sich befaßt?
Hat er Vater und Mutter verachtet?
Hat er Vater und Mutter entzweit?
Mutter und Sohn entzweit?
Hat er das Blut seines Nächsten vergossen?
Hat er Unlauteres gesprochen, Frevelhaftes?
Hat er zu wenig gegeben?
Hat er zu viel behalten?
Hat er falsches Gewicht gebraucht?
Hat er für Nein Ja gesagt und für Ja Nein gesagt?
War er offen und frei im Sprechen, aber falsch im Herzen? [16]

In einem Lehrgedicht heißt es: „Verleumde nicht. Rede freundlich. Böses sprich nicht aus . . . Täglich bringe deinem Gott Opfer und Gebet dar zum Räucherwerk gehörig. Das ist es, was der Gottheit zukommt: Beten, Flehen und demütiges Niederwerfen sollst du ihr allmorgendlich geben“ [17]. Der indische Dschainismus verpflichtete seine

[14] V. v. Cathrein, Einheit des sittlichen Bewußtseins I 35—7.
[15] H. Greßmann, Texte u. Bilder zum A. T. I (1909) 98 f.
[16] Mr. Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens I, Gießen 1905, 325 f.
[17] H. Greßmann, Altor. Texte u. Bilder I, 98 f.

Anhänger zu folgendem Pentalog: Nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, der weltlichen Begierde entsagen [18]. Die indische Sekte der Sikhs besaß den Glauben an einen Gott und hat eine Art Dekalog, der sich in mehreren Punkten mit dem mosaischen berührt [19]. Es ist daher leicht verständlich, wenn wir bereits in der alten Stammesmoral Israels Grundsätze vorfinden, welche die Forderungen des Dekalogs als bekannt voraussetzen. So erscheint nach Gn 4, 7—10 Gott als Rächer des Mordes, nach Gn 12, 17; 20, 3; 39, 9 als solcher des Ehebruches, nach Gn 31, 32 und 38, 7—10 erscheint er als Richter des Diebstahls und der Unzucht. Desgleichen wird die Pietät gegen die Eltern eindringlich empfohlen (Gn 9, 23). Die Lüge erscheint als etwas Strafbares (Gn 27, 18—28, 10). Streit und Unrecht sollen gemieden werden (Gn 13, 8—10; 29, 26; 42, 21). Der Schutz der weiblichen Ehre gilt als ein heiliges Recht (Gn 34, 7). Diese Vergehen gelten auch schon in alter Zeit als gegen Gottes heiligen Willen gerichtet. Unrichtig ist es daher, wenn B. Baentsch schreibt: „Nur war man in der alten Zeit weit entfernt, in diesen schlichten, selbstverständlichen Forderungen den höchsten und wesentlichsten Ausdruck des Willens Gottes zu sehen. Würdigte man sie überhaupt als göttliche und religiöse Gebote, so hatte man daneben doch die zahlreichen Kultsatzungen. Und gerade auf diese legte man so sehr den Hauptwert, daß man jener darüber vergaß. Erst die Propheten haben hier Wandel geschaffen“ [20]. Übrigens ist die Tatsache, daß ethische Vorschriften unter göttlicher Sanktion stehen, kein Sondereigentum Israels. Denn wir finden dies auch im alten Babylonien und Ägypten. J. Hehn schreibt mit Bezug auf das erstere: „Die Babylonier wußten von den ältesten Zeiten her sehr wohl, daß man die Wahrheit sagen müsse, besonders wenn die Aussage durch einen Eid bekräftigt wird, daß man Leben, Eigentum und Familie des Nebenmenschen nicht antasten dürfe, und diese Vergehen standen bei ihnen unter göttlicher Strafe“ [21]. Dasselbe Urteil fällt A. Erman hinsichtlich der Ägypter [22].

Wenn nun die Forderungen des Dekalogs als altes Erbgut der Menschheit anzusprechen sind, so wäre es so unmöglich nicht, daß man schon vor alters begonnen hat, diese wichtigen Satzungen zum Behufe des Jugendunterrichts und vielleicht auch für die Bußpraxis, die vielleicht älter ist, als man anzunehmen gewohnt ist, zusammenzustellen. Wo die

[18] K. v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte II² 108.

[19] Ebd. 109.

[20] Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt LIII.

[21] Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Auffassung, Leipzig 1903, 9. 61.

[22] Die ägyptische Religion², Berlin 1909, 119—21.

erste Heimat einer solchen Zusammenstellung zu suchen ist, läßt sich schwer feststellen. M. Weber hat, insofern diese Tatsache literarisch bezeugt wird, gewiß recht, wenn er schreibt: „Der ethische Dekalog nimmt eine Sonderstellung ein als der erste Versuch einer summarischen Tugendlehre für die Herumwandernden, deren Unterricht über Gottes Willen Ex 13, 14 und öfter vorgeschrieben wird“ [23]. Doch wie immer es sich verhalten haben mag, eines bleibt gewiß: Die sittlichen Forderungen des Dekalogs sind der wesentlichste Teil des Naturgesetzes, sie gehören zum Angebinde der vernünftigen Menschennatur, die der Schöpfer ihr mit auf den Weg gegeben, um ihre Existenz zu sichern und ihr Wohl zu begründen. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn diese Grundforderungen der sittlichen Seinsordnung in jenem Volke zuerst eine klare Formulierung und eine literarisch fixierte Gestalt erhalten haben, das sich einer besonderen göttlichen Führung erfreute. Wir wenden uns nun im folgenden Kapitel dem (ethischen) Dekalog zu, wie er uns in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) überliefert ist.

[23] Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 46 (1918/19) 31.

II. Kapitel. Der biblische Dekalog.

§ 1. Der Wortlaut des Dekalogs.

Wie bereits oben bemerkt wurde, ist uns der Dekalog in zwei Rezensionen erhalten. Außerdem besitzen wir noch eine Abschrift desselben im Papyrus Nash aus dem 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert. Wenn man nun die beiden Texte nach dem hebräischen (M) und samaritanischen Pentateuch, sowie nach dem genannten Papyrus (N) und der LXX miteinander vergleicht, so ergeben sich nicht geringe sprachliche Verschiedenheiten. Wenn wir vom öfteren Vorkommen des Vav copulativum im Dt absehen, springen besonders folgende in die Augen:

a) Der Wechsel des Nomens beim achten Gebot. Nach M Sam N lesen wir Ex 20, 16 scheker. Im Dt 5, 17 (20) findet sich bei M Sam schav'. Die LXX haben an beiden Stellen *ψευδῆ*.

b) Die Verschiedenheit der Person beim 1. Gebote misvotai (Ex 20, 6), misvotav (Dt 5, 10), LXX lasen an beiden Stellen *προστάγματά μου*.

c) Der Wechsel des Zeitwortes im 9. und 10. bzw. im 10. Gebot. In Ex 20, 17 lesen wir nach M Sam beidemal tachmod, im Dt lesen wir an zweiter Stelle tithaveh sowohl bei MSam wie im Pap N. LXX lassen die Lesart unentschieden.

d) Die Abweichung in der Formulierung beim 3. Gebot. Ex 20, 8 heißt es nach M LXX: „Denke an den Tag des Sabbats, daß du ihn heiligest." Hingegen liest man im Dt 5, 12 nach M N LXX: „Habe acht auf den Tag des Sabbats, daß du ihn heiligest." Der Samaritaner bietet diese Abweichung auch in Ex 20, 8.

e) Ferner bietet die Rezension im Dt mehrere Zusätze. Im 3. und 4. Gebote Dt 5, 12 finden wir das Mehr: „Wie der Herr, dein Gott, dir befohlen hat."

Im 4. Gebot Dt 5, 14 nach M liest man „dein Ochs und dein Esel" und „auf daß ruhe dein Knecht und deine Magd wie du". Der erstere der beiden Zusätze findet sich nach Sam LXX auch in Ex 20, 10 und in N. Beim 10. Gebot hat Dt 5, 18 (21) das Mehr „Feld" nach M, doch begegnet dieses auch in Ex 20, 17 nach Sam und N LXX.

f) Noch bedeutungsvoller ist es, daß, wenn auch nur in zwei Fällen, die Gebote verschieden begründet und motiviert werden. In

Ex 20, 11 wird die Ruhe des siebenten Tages mit Hinweis darauf, daß „der Herr in sechs Tagen die Welt erschaffen und am siebenten Tage geruht habe" begründet. Im Dt 5, 15 wird die Ruhe des siebenten Tages mit dem Hinweis motiviert, daß Israel in Ägypten in Knechtschaft lebte und vom Herrn aus derselben errettet wurde. In Ex 20, 12 wird das 4. Gebot nach M Sam motiviert mit „auf daß du lange lebest", im Dt 5, 16 hingegen nach M Sam „auf daß du lange lebest und es dir wohlergehe". In Pap N und LXX lesen wir sowohl in Ex als Dt „auf daß es dir gut gehe und du lange lebest im Lande, das der Herrgott dir geben wird". Aus diesen Verschiedenheiten ergibt sich zur Evidenz, daß die literarische Überlieferung des ethischen Dekalogs in der Bibel keine intangible Sache war. Man hat bei vollständiger Wahrung des Wesens der zehn Worte sich nicht starr an den Wortlaut gehalten und hat wohl zum Zwecke des Unterrichts einzelne Gebote ausführlicher erklärt und eingehender begründet.

§ 2. Einteilung, Reihenfolge und Zählweise des Dekalogs.

Der Dekalog trägt seinen Namen von der Zehnzahl der Worte bzw. der Gebote. Dies wird in der Bibel an mehreren Stellen ausdrücklich bezeugt (Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10,4 [5, 19]). Hierin gibt es unter den Bibelforschern keine Meinungsverschiedenheit. Ebenso berichtet die Bibel einstimmig, daß die Zehnworte auf zwei steinerne Tafeln geschrieben wurden (Ex 31, 18; 32, 15 f; 34, 1. 29; Dt 10, 3—5). In welcher Weise aber die Zehnworte auf die zwei Tafeln verteilt waren, darüber sagt die Bibel nichts. Ebenso ist die Überlieferung hinsichtlich der Reihenfolge und Zählung der Gebote nicht einheitlich. Daher finden wir in bezug auf diese drei Dinge in der jüdischen und christlichen Überlieferung verschiedene Ansichten, die zum Teil in der Bibel begründet sind. Was zunächst die Verteilung der Zehnworte auf die zwei Tafeln betrifft, gibt es drei verschiedene Meinungen. Philo Alex.[1] glaubte, daß auf jeder der beiden Tafeln je 5 Worte bzw. Gebote standen. Die zweite Ansicht verteilt die Zehnworte im Verhältnis von 4 : 6 und die dritte von 3 : 7. Die zwei letzteren Verteilungen erwähnt bereits St. Aug.[2]. Daraus ist ersichtlich, daß man schon vor alters keine sichere Überlieferung kannte, in welcher Weise die Zehnworte auf die zwei Tafeln verteilt waren. H. Schultz[3] hatte daher ganz unrecht nicht,

[1] L. Cohn-J. Heinemann, Die Werke Philos von Alexandrien V (Breslau 1929) 261 f.

[2] Migne, Patrol. lat. 34, 621. S. Oettli, Geschichte Israels 1 (Calw-Stuttgart 1905) 125.

[3] Alttestamentliche Theologie, Göttingen 1896, 345.

wenn er bemerkte: „Die Verteilung der zehn Gebote war schwerlich so, daß die Gesetze Gott gegenüber und die Vorschriften in Beziehung auf den Nächsten unterschieden wurden. Die gesamte Sittlichkeit erscheint als Pflicht gegen Gott und als Ergebnis des Wortes: ‚Ich bin heilig'."

Während über die Verteilung der zehn Gebote auf die zwei Tafeln die Bibel nichts enthält, gibt sie uns über die Reihenfolge der Gebote öfters Kunde. Allein diese Mitteilungen sind nicht einheitlich. Da wohl vernünftigerweise anzunehmen ist, daß die Reihung der sittlichen Forderungen, auf Grund deren der Herr mit dem Volke Israel seinen Bund schloß, eine und dieselbe war, so muß die Reihenfolge später beim Abschreiben der Originale in Verwirrung geraten sein. Da der Inhalt hierdurch nicht berührt wurde, ließ man diese Abweichung zu, und die Folge davon ist, daß unsere heutigen Bibelausgaben eine abweichende Reihenfolge der Gebote bieten. In welcher Zeit die Verschiedenheit in der Aufeinanderfolge der Gebote entstanden ist, läßt sich nicht bestimmen. Sicher falsch ist die Ansicht L. Heilbluts [4], welcher meinte, „die Verschiedenheit in der Reihung stamme aus der Zeit, da der zweite Tempel zu bestehen aufhörte". Denn bereits die LXX bieten Ex 20, 13—15 die Reihung: „ehebrechen, stehlen, töten". Im 9. und 10. Gebot findet sich im hebräischen Text (M) selbst zwischen Ex 20, 17 und Dt 5, 18 (21) eine abweichende Reihenfolge. Ex 20, 17 heißt es: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten usw. und du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten". Diese Reihenfolge hat der samaritanische Pentateuch auch im Dt 5, 18 (21), während der hebräische Text im Dt 5, 18 (21) die umgekehrte Reihung bietet. Die LXX und der Papyrus Nash folgen sowohl in Ex als Dt dem hebräischen Text des Deuteronomiums. Die Verschiedenheit in der Reihung der Gebote ging auch ins neutestamentliche Schrifttum über. So bietet Mk im Urtext folgende Reihung: „töten, ehebrechen, stehlen" usw.; in der Vulgata hingegen: „ehebrechen, töten, stehlen" usw. Lk 18, 20 hat im Urtext die Reihenfolge des lateinischen Markus und in der Vulgata die Reihung des griechischen Markus. Röm 13, 9 bietet die Reihenfolge: „ehebrechen, töten, stehlen". Jak 2, 11 hingegen: „ehebrechen, stehlen, töten". Der Pap. Nash hat dieselbe Reihung wie Röm 13, 9. Die abweichende Reihung der zehn Gebote in der Bibel hat in der jüdischen und christlichen Überlieferung nicht bloß eine verschiedene Aufeinanderfolge, sondern auch eine abweichende Zählweise veranlaßt. Vier hiervon erscheinen erwähnenswert. Literarisch betrachtet, ist vielleicht das älteste Verzeichnis der zehn Gebote das von

[4] Über die ursprünglichste Einteilung des Dekalogs, Altona 1873, 3.

Flavius Jos.[5] und Philo von Alexandrien überlieferte. Nach Schlagworten bezeichnet lautet es folgendermaßen: 1. Götzenverbot, 2. Bilderverbot, 3. Schwurverbot, 4. Sabbatgebot, 5. Eltern, 6. Mord, 7. Ehebrechen, 8. Stehlen, 9. falsches Zeugnis, 10. Begehren. Mit Flav. Jos. geht Philo Alex.[6] mit dem einzigen Unterschiede, daß er Ehebruch und Mord vertauscht. Flav. Jos. und Philo Alex. folgen die christlichen Schriftsteller Theophilus von Antiochien[7], Origenes[8], Gregor von Nazianz[9], Tertullian[10] und Sulpicius Severus[11]. Die Reihung und Zählung des Flav. Jos. und Philos bevorzugen die meisten modernen Kritiker. Sie wurden auch in der griechischen Kirche der späteren Zeit und von den Calvinern, den Reformierten und Sozinianern angenommen[12].

Die jüdische Überlieferung, die im Talmud und in der Mechilta enthalten ist, hat folgende Reihung und Zählung[12]: 1. Ich bin der Herr, dein Gott, 2. Götzen- und Bilderverbot, 3. Gottes Name, 4. Sabbat, 5. Eltern, 6. Mord, 7. Ehebruch, 8. Diebstahl, 9. falsches Zeugnis, 10. Begierde. Wie ersichtlich ist, unterscheidet sich diese Zählweise von der vorigen nur dadurch, daß die Anrede als erstes Gebot und dafür das Götzen- und Bilderverbot als zweites gezählt wird. Dieser Zählung folgt St. Athanasius M.[13]. Eine andere Reihung und Zählung bietet St. Augustinus. Der Kirchenlehrer erwähnt zunächst die verschiedene Verteilung der zehn Gebote auf die zwei Tafeln, nämlich die im Verhältnis von 4 : 6 und von 3 : 7. Dann fährt er fort: „Die, welche das Verhältnis von 3 : 7 annehmen, betrachten Ex 20, 2—6 als ein Gebot. Um dann die Zehnzahl der Gebote zu bekommen, teilen sie das Verbot der Begierde in zwei. Mir scheint es angemessener, 3 und 7 Gebote zu unterscheiden, quia et Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus“[14]. Der Reihung und Zählung des hl. Aug. folgen die christlichen Schriftsteller des Abendlandes. Sein Ansehen bewirkte es, daß diese in der katholischen Kirche des Westens Eingang gefunden haben. Auch die Lutheraner haben diese trotz ihrer sonstigen Abneigung

[5] Antiq. jud. III 5. 20 ed. Martin 1852, 158; ed. Naber, Lipsiae 1895, 156.
[6] L. Cohn, Die Werke Philos v. Alexandrien I (Breslau 1909) 382.
[7] Ad Autolycum lib. II 135, MG 6, 1108.
[8] Homil. VIII in Ex, MG 12, 351. [9] Carmina, MG 37, 176 f.
[10] Adversus Marcionem lib. II 17, ML 2, 305.
[11] Historia, ML 20, 105.
[12] R. H. Charles, The Decalogue, Edinbourgh 1923, 16.
[13] Synopsis scripturae sacrae lib. II 6, MG 28, 297.
[14] Quaestiones in Heptateuchum, ML 34, 621.

gegen die römische Kirche beibehalten. Eine ganz merkwürdige Reihung der zehn Gebote begegnet bei Hesychius, Abt von Jerusalem [15]. Er beginnt mit dem Elterngebot, dann folgen: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsch schwören, nicht den Namen Gottes eitel nennen, nicht begehren des Nächsten Weib und den Sabbat beobachten. Hieraus ergibt sich, daß Hesychius die zehn Gebote weder in einer überlieferten Reihenfolge noch nach den beiden Gesichtspunkten Gebote gegenüber Gott und den Nächsten anführen wollte. Daraus geht klar hervor, daß es eine einheitliche Verteilung der zehn Gebote auf die 2 Tafeln, eine übereinstimmende Reihung und Zählung derselben in der alten Kirche nicht gegeben hat. Der Grund davon ist darin zu suchen, daß weder die Bibel noch die jüdische Überlieferung hierin eine einheitliche und verbürgte Mitteilung boten.

§ 3. Das Alter des Dekalogs.

Hinsichtlich der Zeit, aus welcher der Dekalog in seiner heutigen literarischen Gestalt stammt, bestehen nicht geringe Meinungsverschiedenheiten. Man kann die Ansichten jener Forscher, welche die Mosaität des Dekalogs ganz oder teilweise ablehnen, etwa in 4 Gruppen einteilen.

a) Zur ersten Gruppe gehören jene Forscher, die mit der Entstehung des Dekalogs als Ganzes genommen bis in die Zeit des babylonischen Exils herabgehen. C. Steuernagel [16] schreibt: „Der Dekalog will nicht eine Liste der Pflichten sein, die der fromme Israelit zu erfüllen hat, sondern eine Liste der Freveltaten, die er zu meiden hat. Seine Absicht ist also nicht die, das religiöse und sittliche Niveau der Gemeinde möglichst zu heben, als vielmehr die, es nicht zu tief sinken zu lassen. Recht verständlich ist der Dekalog nur aus einer Zeit, in der ein religiöser und moralischer Zusammenbruch schlimmster Art zu bekämpfen war, wie etwa im Anfang des Exils infolge des nationalen Zusammenbruchs, der Entwurzelung aus dem Lande der Väter und der Verpflanzung in heidnische Umgebung." Diese Ansicht vertraten schon vor ihm K. Marti [17] und G. Beer [18]. In neuester Zeit bekannten sich zu dieser Anschauung G. Mowinkel [19] und J. Meinhold [20].

b) Zur zweiten Gruppe sind jene Forscher zu rechnen, welche den Dekalog als Kompendium der prophetischen Predigt betrachten.

[15] Comment. in Lv. lib. VII cap. 26, MG 93, 1138.
[16] Das Deuteronomium [2], Göttingen 1923, 29 f.
[17] Geschichte der israelitischen Religion [3], Straßburg 1907, 194.
[18] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 773 f.
[19] Psalmenstudien V (1924) 112.
[20] Der Dekalog, Gießen 1927, 16.

B. D. Eerdmans[21] schreibt hierüber: In kritischen Kreisen ist die am meisten vertretene Ansicht, daß der Dekalog ein Kompendium der religiös-ethischen Anschauungen der Propheten des 8. Jahrhunderts sei." Als Verfechter dieser Ansicht können namhaft gemacht werden: B. Stade[22], B. Baentsch[23], O. Meißner[24], A. Schultz[25], J. Wellhausen[26], R. Smend[27], H. Guthe[28], J. H. Mathes[29], K. Budde[30], W. Nowack[31], C. H. Cornill[32], R. Gaszynrec[33], B. Duhm[34]. So bemerkt zu dieser Frage beispielsweise B. Baentsch: „Der durch und durch prophetische Geist, die bewußte Beschränkung der Forderungen auf das sittlich-religiöse Gebiet mit fast gänzlicher Ausschließung des Kultischen läßt ihn (den Dekalog) durchaus als Niederschlag der prophetischen Predigt erscheinen".

c) Die dritte Anschauung glaubt, daß der Dekalog wesentlich der mosaischen Zeit angehöre, aber er sei später durch mehrere Gebote ergänzt worden[35]. So stellte H. Schmidt[36] den mos. Dekalog in folgender Weise her: „1. Du sollst keine anderen Götter vor dir haben. 2. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen. 3. Du sollst ihnen nicht dienen. 4. Du sollst dir kein Bild machen. 5. Du sollst den Namen Jahwes (deines Gottes) nicht eitel nennen. 6.—9. Du sollst nicht töten, ehebrechen, stehlen, kein falsches Zeugnis geben. 10. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut." Wie ersichtlich ist, streicht er das Sabbats- und Elterngebot aus dem Verzeichnis.

d) Die vierte Gruppe von Forschern anerkennt die Mosaität des Dekalogs nach seinem wesentlichen Inhalt, derselbe sei aber später durch verschiedene Ergänzungen, die sich auf das Objekt, die Begründung und Motivierung beziehen, erweitert worden. Diese Ansicht wurde vertreten

---

[21] Alttestamentliche Studien III (Gießen 1910) 143.

[22] Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) 59. 457.

[23] Das Bundesbuch, Halle a. S. 1892, 97; Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt, Göttingen 1903, LII, 158.

[24] Der Dekalog I (Halle a. S. 1893) 11 f.

[25] Alttestamentliche Theologie, Göttingen 1896, 147.

[26] Komposition des Hexateuchs[3], Berlin 1899.

[27] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte[2], Freiburg i. Br., Tübingen u. Leipzig 1899, 42.

[28] Bibelwörterbuch, Tübingen u. Leipzig 1903, 742.

[29] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 14 (1904) 17—43.

[30] Die israelitische Religion, Gießen 1912, 17.

[31] Beiheft 33 zur Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 396.

[32] Der israelitische Prophetismus[13], Berlin 1920, 17.

[33] Archiv für Religionswissenschaft 22 (1923/4) 352.

[34] Der Verkehr Gottes mit dem Menschen im A. T., Basel 1926, 149.

[35] Hastings, Dictionary of the Bible I 581.

[36] Mose u. der Dekalog, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T., Neue Folge Heft 19 = Alte Folge Heft 36, 1923, 82.

von O. Meier [37], W. Vatke [38], H. Gunkel [39], O. Procksch [40], R. Kittel [41], H. Greßmann [42], Fr. Feldmann [43] und A. Gampert [44]. So bemerkt H. Greßmann: „Die mosaische Herkunft gilt nur für die älteste Fassung (des Dekalogs). Beweisen oder mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt sich freilich nur die Entstehung des Urkeims in der mosaischen Zeit." Diesen vier Ansichten steht jene gegenüber, welche den Dekalog nach Inhalt und literarischer Gestalt auf Moses zurückführt. Diese wird wohl von den meisten katholischen Forschern vertreten, wenn auch eine ausführlichere Meinungsäußerung ihrerseits darüber nicht vorliegt. Indes zählt diese Anschauung auch noch auf protestantischer Seite einige Vertreter in neuerer Zeit. Um nur einige zu nennen, so sei vor allem B. Schenkel [45] erwähnt, welcher schreibt: „Der alle für die junge Gemeinde wichtigsten Gesetze umfassende Inhalt des Zehngebots, seine altertümliche Form, seine Anordnung, die nur bei ihm gewünschte Aufzeichnung auf zwei dünnen Platten, welche noch später vorhanden waren, die ganze Art, wie die Späteren dasselbe als das ehrwürdigste und bedeutendste Denkmal aus dem mos. Altertum darstellen, alles das spricht für die wirkliche mos. Abkunft dieses Gesetzes." Ferner dürfen für diese Ansicht angeführt werden L. Lemme [46], G. Wildeboer [47], E. Koenig [48]. Wenn wir nun darangehen, die Mosaität des Dekalogs gegen die Einwände zu verteidigen, so handelt es sich nicht um die gegenwärtige literarische Form, die uns überliefert ist, sondern um die zehn Gebote bzw. Worte nach ihrem wesentlichen Inhalt. Wir bekennen uns also zu jener Auffassung, welche die zehn Worte als mosaisch erklärt der Substanz nach, aber nicht annimmt, daß die heutige literarische Form des Dekalogs samt und sonders von Moses herrührt. Einwendungen gegen die Mosaität des Dekalogs wurden in großer Zahl vorgebracht. Doch kehren fast dieselben bei den Forschern der verschiedenen Gruppen wieder. Ein Unterschied macht sich insofern geltend,

[37] Die ursprüngliche Form des Dekalogs, Mannheim 1846, 76.
[38] Historisch-kritische Einleitung ins A. T., Bonn 1886, 388 f.
[39] Die orientalischen Literaturen, Göttingen 1900, 75.
[40] Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle, Leipzig 1906, 88.
[41] Geschichte des Volkes Israel I [2] (Gotha 1912) 552. Die Ansicht hat der Verfasser in den neuesten Auflagen nicht geändert.
[42] Mose u. seine Zeit, Göttingen 1913, 478.
[43] Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 218.
[44] Revue de Théologie et de Philosophie, Nouv. Série tom. XIV (1926) 187 f.
[45] Bibellexikon II (Leipzig 1869) 437.
[46] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880.
[47] In Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 24 (1904) 296—300.
[48] Geschichte der atl. Religion, Gütersloh 1912, 12.

als sie die geschichtlichen Voraussetzungen für die einzelnen Gebote des Dekalogs zu verschiedenen Zeiten als gegeben betrachten. Für die Beweisführung zugunsten der Mosaität des Dekalogs bleibt es belanglos, ob derselbe in die Zeit der großen Propheten oder in die des babylonischen Exils herabgesetzt wird. Wir dürfen demnach die Einwände gegen den mosaischen Ursprung des Dekalogs in zwei große Gruppen zusammenfassen, in allgemeine und besondere. Erstere sind ihrer Natur nach so beschaffen, daß sie die Mosaität des Dekalogs in seiner Gänze in Frage stellen. Letztere richten sich gegen das mosaische Alter einzelner Gebote. Diese berühren sich mit den ersteren insoweit, als sie, wenn sie auf Wahrheit beruhten, der Mosaität des Dekalogs als Ganzes betrachtet den Boden entziehen.

1. Die Einwände gegen die Mosaität des Dekalogs allgemeiner Natur können wir in drei Klassen einteilen: in sprachliche, rein geschichtliche und kulturgeschichtliche.

a) Sprachliche Gründe werden zwei angeführt, welche den späteren Ursprung des Dekalogs dartun sollen. Sie stammen von J. C. Mathes[49]. Dieser geht von der Behauptung aus, daß die Hebräer früher einen arabischen Dialekt redeten. Wäre demnach der Dekalog auf der sinaitischen Halbinsel entstanden, so müßte er entweder im arabischen Original vorliegen, oder es müßte der hebräische Dekalog als Übersetzung aus dem Arabischen kenntlich sein. Ferner behauptet er, daß der Dekalog voll deuteronomistischer Worte, Ausdrücke und Gedanken sei und zwar etwa nicht bloß in seiner Rezension im Deuteronomium, sondern auch in jener des Exodus. Hierauf ist folgendes zu erwidern: Die Ansicht, daß die Hebräer einmal einen arabischen Dialekt gesprochen hätten, ruht auf so schwachen Füßen, daß es nicht ratsam erscheint, darauf einen Beweis aufzubauen. Wir sind weit davon entfernt, behaupten zu wollen, daß es außer dem Bereich der Möglichkeit liegt, daß die Hebräer in grauer Vorzeit, über welche uns geschichtliche Urkunden fehlen, einmal einen arabischen Dialekt gesprochen haben können. Gilt ja die arabische Wüste als die Völkerkammer Vorderasiens, aus der immer neue Abwanderungen in die benachbarten Kulturländer stattfanden. Was wir bestreiten, ist, daß die Hebräer zur Zeit, als nach dem biblischen Bericht der Dekalog entstanden ist, noch arabisch redeten. Als Abraham in Kanaan einwanderte, muß er entweder die Sprache der Kanaaniter bereits gekannt haben, oder seine Nachkommen haben dieselbe während ihres Aufenthalts in Kanaan bald erlernt. Denn die Mitteilungen der Genesis setzen auf ihrer Seite die Kenntnis der Landessprache voraus (Gn 26,34). Als dann die Patriarchenfamilie nach Ägypten auswanderte, erhielt sie

[49] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 24 (1904) 18—24. 41.

dort einen nahe ihrer früheren Heimat gelegenen, von den Ägyptern wenig bewohnten Landstrich zugewiesen. Es lag für sie keine Notwendigkeit vor, ägyptisch oder etwa einen arabischen Dialekt zu erlernen. Daß die Nachkommen Jakobs ihre Sprache in Gosen beibehielten, dafür zeugt der Umstand, daß sie bei der Eroberung von Kanaan sich ohne weiteres mit der einheimischen Bevölkerung verständigen konnten. Außerdem zeigen biblische Stücke wie Ex 15; Richt 5 und die von Flinders Petrie aufgefundenen Sinai-Inschriften, daß die hebräische Sprache und Schrift zur Zeit der Wüstenwanderung den Hebräern keine unbekannten Größen mehr gewesen sein dürften. H. Schmidt[50] sagt daher mit vollem Recht: „Es besteht kein Grund gegen die Annahme, daß die althebräische Schrift schon damals geschrieben worden ist." Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß der Dekalog während der Wüstenwanderung in hebräischer Sprache und Schrift aufgezeichnet werden konnte. Für die Annahme eines arabischen Originals oder einer späteren hebräischen Übersetzung fehlt jede stichhaltige Grundlage, abgesehen davon, daß diese Tatsachen, wenn sie erweisbar wären, keinen Grund gegen die mosaische Abfassung des Dekalogs bildeten. Was den zweiten Grund anbelangt, so wird allgemein zugegeben, daß im Dekalog spezifisch deuteronomistische Redewendungen sich finden. Es werden für gewöhnlich 12 solche namhaft gemacht. Als deuteronomistische Wortgruppen gelten beispielsweise: „Der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt aus dem Lande der Knechtschaft", „andere Götter" usw. Darauf läßt sich folgendes entgegnen: Erstens sind einige von diesen Wortgruppen sicher späteren Ergänzungen beizuzählen, ferner sind diese sogenannten deuteronomistischen Ausdrücke, auch wenn sie literarisch erst im Dt bezeugt sind, doch vielleicht viel älteren Ursprungs, endlich ist die Behauptung, daß die Sprache des Dt auf eine spätere Zeit hinweist, wissenschaftlich nicht hinlänglich gesichert[51]. H. Schmidt[52] schreibt hierüber: „Aus dem Charakter der Sprache des Dekalogs kann nicht auf den deuteronomistischen Ursprung geschlossen werden. Aus Sprache und Stil läßt sich der nachmosaische Ursprung des Dekalogs nicht erhärten."

b) Ferner wird die Geschichtlichkeit der Erzählung, daß die zehn Gebote auf zwei Tafeln geschrieben in der Lade hinterlegt und auf der Wanderung durch die Wüste mitgeführt wurden, bestritten. B. Stade bemerkt: „Daß die Lade zwei von Mose in ihr deponierte Gesetzestafeln enthalten (habe), könne wohl auf Glaubwürdigkeit keinen An-

[50] Forschungen zur Religion und Literatur 114.

[51] A. Sanda, Moses und der Pentateuch, Münster i. W., 1924, 256—65.

[52] Ebd. 87.

spruch machen. Dazu kommt noch, daß augenscheinlich niemand die Gesetzestafeln gesehen hat, welche in ihr geborgen gewesen sein sollen, denn sonst würde ihr Inhalt nicht Ex 20 u. 34 ganz verschieden angegeben werden" [53]. „Es ist zweifellos zweckwidrig, die Gesetzestafeln verschlossen zu halten und das Behältnis derselben am hl. Ort des Tempels zu verwahren" [54]. Ähnlich äußert sich R. Smend [55]. J. Mathes [56] hinwieder erklärt das Mitschleppen des auf Steinen eingegrabenen Dekalogs auf dem Wüstenzug für undenkbar. Daher bringt man diese Erzählung mit Mythen benachbarter Völker in Verbindung. R. Gaszyniec [57] vermutet, daß die Erzählung von den zwei Gesetzestafeln auf den Stelenkult in Seir zurückzuführen sei, dem zwei Motive zugrunde lägen, nämlich das Stelenmotiv und das Motiv vom vergrabenen Buch. Kurz gesagt, die Erzählung von den Gesetzestafeln entbehrte der geschichtlichen Glaubwürdigkeit. Daher bemerkt Ben Gabirol: „Das Fehlen einer historisch beglaubigten Parallelerscheinung gibt vielen Forschern Anlaß, die ganze Erzählung der Bibel anzuzweifeln. Sie machen aus dem Schrein einen Thron Gottes und aus den in ihm befindlichen Tafeln einen Fetisch" [58]. Eine Stütze für die Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung wollen die modernen Kritiker auch darin erblicken, daß sich bei den Propheten keine Bezugnahme auf den Dekalog findet. So schreibt B. Baentsch [59]: „Die ältesten Propheten beziehen sich nie auf den Dekalog, obwohl es an Anlaß nicht gefehlt hätte. Die erste Bezugnahme findet sich erst bei Jer 32, 18. Das legt (den Gedanken) nahe, daß er nicht lange vor diesem Propheten verfaßt und in Geltung getreten ist. Jedenfalls gehört der Dekalog zu den jüngsten Einschüben des E(lohisten)." Interessant ist, was M. Weber hierüber sagt: „Vergleicht man die Ethik des Dekalogs mit der der vorexilischen Propheten, so fällt auf, daß niemals eine Anspielung auf die besondere Dignität dieser Zusammenstellung sich findet, wie es zu erwarten wäre, wenn sie durch den mosaischen Ursprung ausgezeichnet wäre. Die Propheten gehen mit dem Namen Jahwe keineswegs sparsam um. Allein das könnte als ihr Vorrecht als Propheten Jahwes angesehen werden. Auch sonst finden wir, daß die Tugend- und Sündenaufzeichnungen der Propheten mit den Dekalogen nicht viel gemein haben. Die Vorschriften der spezifischen sozialethischen Paränese, die bei ihnen in den Vorder-

[53] Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) 88.
[54] Ebd. 58 Anm. 5.
[55] Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte [2], 42 Anm. 1.
[56] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 24 (1904) 18—41.
[57] Archiv für Religionswissenschaft 22 (1923/24) 352.
[58] Ebd. 25 (1927) 221.
[59] Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt, Göttingen 1903, 178.

grund treten, spielen im Dekalog keine Rolle. Der Kampf gegen die anderen Götter und die Bilder ist die eigentliche Domäne der Prophetie. Anklänge an das erste Gebot findet sich am ehesten bei Os 12, 6; 13, 4. Aber sonst werden bei Am 9, 1 der Geiz, Am 8, 5 das Kornfeilschen und falsche Wage, Am 8, 6 der Betrug, Am 2, 7 die Unzucht gegeißelt. Die erstgenannten Laster gehören offensichtlich mit der prophetischen Sozialethik zusammen, das letztere mit dem Gegensatz zum Hierodulenwesen. Zur Ethik des Dekalogs hat keines von diesen Propheten hervorgehobenes Laster eine charakteristische Beziehung. Os 4, 2 werden vermutlich Sünden aufgezählt, das sind Dekalogsünden. Es fehlt aber der Sabbat, das 4. und das 10. Gebot. Das ist bis auf Jeremias die stärkste Annäherung eines Propheten an den Dekalog.

Wenn Osee einen Dekalog gekannt hat, so wäre das vielleicht ein Hinweis, daß er in Nordisrael entstanden ist. Mich 6, 10—12 erwähnt falsches Maß, Gewicht, ungerechtes Gut, was alles nicht zum Dekalog in charakteristischer Beziehung steht. In den echten Isaiasorakeln und bei Sophonias ist keine zum Dekalog in Beziehung zu setzende Reihe von Sünden aufgezählt. Von eigentlichen privaten Lastern erwähnt Is das im Dekalog fehlende Saufen (5, 11). Alle anderen Stellen sprechen wesentlich die Klagen aus, die gegen das ungerechte Treiben der Vornehmen sich richten. Eine Anspielung an das 10. Gebot könnte Mich 2, 2 gefunden werden, doch ist das Aneinanderreihen der Äcker durch Wucher eine allgemeine sozialethische Klage der Propheten gegen die Reichen. Erst bei Jer findet sich wieder die Mehrheit der Dekalogsünden (5, 8; 7, 9; 9, 4; 17, 22) außer dem 2. und 10. Gebot, aber irgendeine Bezugnahme auf die besondere Heiligkeit gerade des Dekalogs oder auf seine charakteristischen Formulierungen oder auch auf die Existenz einer solchen Sammlung läßt sich weder bei ihm noch bei einem andern Propheten erkennen. Höchstens könnte man Mich 6, 8, wo das Halten der mischpatim (Rechte) betont wird, als eine allgemeine Bezugnahme betrachten. Allein der Dekalog enthält d^{e}barim (Worte). Bei Jer und schon bei Mich tritt eine gesinnungsethische Sublimierung auf, die der Dekalog gar nicht kennt. Alles in allem: die Prophetie weiß nichts von einem mosaischen Dekalog, vielleicht überhaupt von keinem solchen. Das alles scheint die Annahme von einer relativen Jugend und dem rein pädagogischen Zweck des ethischen Dekalogs zu bestätigen. Anderseits geht die Herabdrückung des Dekalogs in die nachexilische Zeit zu weit“ [60]. Wir haben den hervorragenden Vertreter der Volkswirtschaftslehre aus dem Grunde so ausführlich zu Worte kommen lassen,

[60] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialethik 46 (1918/19) 86 f. Anm. 205.

weil sich in seinen Ausführungen so ziemlich alles widerspiegelt, was vor ihm zu diesem Gegenstande gesagt worden ist. Man vergleiche beispielsweise, was J. Lippert [61] und in neuerer Zeit W. Nowack [62] hierüber bemerkt haben. Die vorausgehenden geschichtlichen Einwände gegen den mosaischen Ursprung des Dekalogs lassen sich in folgende Punkte kurz zusammenfassen:

α) Die Anfertigung solcher Gesetzestafeln steht beispiellos da. Die Aufbewahrung in einem Kasten war zweckwidrig, das Mitschleppen undenkbar, daher ist der Bericht unhistorisch.

β) Die Propheten beziehen sich nie auf den Dekalog, obwohl es an Anlässen dazu nicht gefehlt hätte. Es findet sich bei den vorexilischen Propheten niemals eine Anspielung auf die besondere Dignität dieser Zusammenstellung. Die Vorschriften der sozialethischen Paränese, die bei ihnen im Vordergrunde stehen, spielen im Dekalog keine Rolle und treten zu seiner Ethik niemals in charakteristische Beziehung.

Den ersten Einwand erwähnt Ben Gabirol [63]. Er glaubt demselben damit zu begegnen, daß er annimmt, daß zu Anfang die zehn Worte nicht auf Tafeln, sondern auf einer Felswand des hl. Berges angebracht wurden. Er stützt sich hierbei auf den Umstand, daß in den Berichten, wo die Tafeln erwähnt werden, von einem Mitnehmen derselben nicht die Rede ist. Diese Erklärung werde außerdem noch gestützt durch die Mitteilung in Dt 27, 2—8 und Jos 8, 32. Es ist nicht zu leugnen, daß durch diese Deutung dem Einwand, daß die Gesetzestafeln kein Pendant bei den umliegenden Völkern habe, die Spitze abgebrochen wird. Indes will uns scheinen, daß die Annahme, daß die zehn Worte ursprünglich in einen Fels eingehauen wurden, doch nicht hinlänglich begründet ist. Die Tatsache, daß der Dekalog auf Tafeln geschrieben wurde, ist, gleich ob man sich auf den Standpunkt der Quellenscheidung stellt oder nicht, sehr gut bezeugt (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15 f; 34, 1. 27 f; Dt 9, 9 f; 10, 1—4). Mit Recht sagt H. Schmidt [64]: „Die Überlieferung ist so fest, daß wir starke Gründe haben müßten, sie als irrig zu betrachten, und solche sind nicht vorhanden." Übrigens erscheint uns der Einwand, als ob die Tafeln ohne jede Analogie daständen, doch sehr übertrieben. Wenn man schon einmal annimmt, und gegen eine solche Annahme liegen heute angesichts der Tatsachen der vorderasiatischen Altertumskunde wohl keine begründeten Bedenken mehr vor, daß die zehn Worte in Felsen gehauen wurden, so ist es wohl nur ein sehr nebensächlicher Umstand, ob der Felsen unbeweglich und fest war, oder

[61] Allgemeine Geschichte des Priestertums II (Berlin 1884) 210 f.
[62] Beiheft 33 zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft 1917, 384.
[63] Archiv für Religionswissenschaft 25 (1927) 221 f.
[64] Forschungen 112.

ob bewegliche Felsplatten für Anbringung einer Schrift bereitgestellt wurden. Die Tatsache, daß Urkunden und Verträge schon frühzeitig schriftlich fixiert und am hl. Ort hinterlegt wurden, ist durch zahlreiche Beispiele aus grauer Vorzeit belegt. Schon im Kodex Hammurapi § 128 wird zur Gültigkeit des Ehevertrags eine schriftliche Anfertigung desselben vorgeschrieben. Ebenso wird durch viele Urkunden aus Ägypten, Babel, Palästina und Syrien bezeugt, daß man wichtige Aktenstücke an heiliger Stätte verwahrte. E. Naville [65] machte auf eine Inschrift im Tempel von Dendera aufmerksam, in der von der Auffindung eines durch König Pepi eingemauerten Ritualtextes zur Zeit Tutmosis' III. die Rede ist. De Morgan fand in einer unterirdischen Zelle zu Dschasur unter einem Naos, der eine Götterstatue aus der 12. Dynastie umschloß, eine Alabasterplatte, auf welcher in blauer Schrift das 173. Kap. des ägypt. Totenbuches eingegraben war. Zur Aufbewahrung wurden auch Holzkisten benutzt [66].

In Babel war es Sitte, daß Gründungsurkunden in Tempeln und Palästen eingemauert wurden. Gesetzesurkunden und sogar Briefe wurden an hl. Stätte hinterlegt [67].

In Palästina fand man, daß das Archiv des Stadtkönigs Istarwaschur in einer Tonkiste geborgen wurde. E. Sellin fand zu Ta'anak in einem über der Erde befindlichen Raum in der Ecke eine viereckige Kiste, in der zwei Tafeln aus braungebranntem Ton lagen, die auf beiden Seiten und je einem Rand mit Keilschrift beschrieben waren [68].

In einem Vertrage des Großkönigs Subbiuliuma von Hatti mit dem König Mattinazza von Mitanni heißt es in der Schlußformel: „Eine Abschrift der Tafel soll vor dem Sonnengott der Stadt Arisina niedergelegt werden" [69]. In Boghazkoei wurde auf der Ostseite des größten Gebäudes eine Schenkungsurkunde gefunden, die von ihrem Aufbewahrungsort selber berichtet: „Diese Tafel soll angesichts des Wettergottes von der Hattistadt niedergelegt werden" [70]. Es ist demnach höchst glaubwürdig, daß die Grundlage des Gottesbundes mit Israel

[65] Proceedings of the society of Biblical Archaeology 29 (1907) 232—42.

[66] Biblische Zeitschrift IX (1911) 234. 347; Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 30.

[67] Biblische Zeitschrift IX (1911) 19; Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 31.

[68] Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 31; Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse 4 (1904) 441.

[69] Theologie u. Seelsorge I (1924) 31.

[70] Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge I (1922) 175 f.

auf zwei Steintafeln eingemeißelt wurde zum immerwährenden Gedächtnis für das Volk. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit hiervon kann im Hinblick auf die von Flinders Petrie zu Serabith el-Khadem und im Wadi Meghara im Jahre 1905 gefundenen Urkunden vernünftigerweise kaum mehr bestritten werden. Mit Recht bemerkt J. Hehn [71]: „Steine waren auf der Sinaihalbinsel das für solche Zwecke gegebene Schreibmaterial, und es ist ganz naturgemäß, daß auch der Gesetzgeber Israels die Grundgesetze seines Religions- und Staatswesens auf ähnlichen Stelen aufzeichnete." Nach den oben angeführten Analogien wäre es naheliegend, daß die Aufbewahrung der zwei Steintafeln in dem Akazienkasten (der Bundeslade) keinen besonderen Bedenken mehr begegnen würde. Indes bildet gerade die Aufbewahrung in der Bundeslade einen Stein des Anstoßes. Man sagte, die Lade sei nicht ein Behältnis für Gesetzesurkunden gewesen, sondern ein solches für heilige Steine usw. oder einen Fetisch. H. Greßmann [72] glaubte, die Lade sei der Aufbewahrungsort eines Gottesbildes gewesen. Als Grund hierfür wird angegeben, daß in älteren Texten (Nm 10, 35 f; Jos Kap. 3. 4. 6; 1 Sm Kap. 3—6; 2 Sm Kap. 6 die Lade mit Jahwe identifiziert werde. Was den ersten Einwand betrifft, so geht derselbe von der ganz falschen Voraussetzung aus, als ob Israel zur mosaischen Zeit noch auf der primitiven Stufe einer sog. Nomadenreligion gestanden hätte. Diese ist aber durch die neueren Forschungen auf dem Gebiete der vorderasiatischen Altertumskunde als vollkommen haltlos erwiesen. Aber auch unter der Voraussetzung, daß Israel zur mosaischen Zeit noch auf primitiver Stufe gestanden, wäre die Annahme, daß die Lade ein Behältnis heiliger Steine oder eines Fetisches gewesen sei, eine religionsgeschichtliche Willkür. Ebenso erweist sich die Meinung Greßmanns als unhaltbar deswegen, weil die Identifizierung der Bundeslade mit Jahwe nicht notwendig das Vorhandensein eines Jahwebildes zur Voraussetzung hat, sondern dazu genügte es, daß die Lade ein Symbol der Gegenwart des Herrn war (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; 1 Chr 13, 6). Die Originalurkunden der Bundesschließung in der Lade zu bewahren, war keineswegs zweckwidrig, denn erstens diente dies dazu, dieselben unversehrt zu erhalten, zweitens erinnerte diese Art der Aufbewahrung an die Heiligkeit des Bundes, den der Herr auf Grund dieser Worte mit Israel geschlossen hatte, drittens wurde die Bekanntmachung der Grundgesetze ja durch diese Art der Aufbewahrung in keiner Weise behindert, sondern deren Unverfälschtheit gewährleistet. Es ist daher eine völlige Verkennung der Sachlage, die Aufbewahrung der zwei Steintafeln in einer

[71] Theologie u. Glaube XIII (1921) 93.

[72] Vgl. Theologie u. Seelsorge I (1924) 19—23. 31.

Lade als zweckwidrig zu bezeichnen. H. Schmidt [73] urteilt daher ganz richtig, wenn er schreibt: „Eine Erdichtung dieser Tatsache ist nicht wahrscheinlich. Da sowohl die älteren Quellen (Nm 10, 33; 14, 44; 2 Sm 15, 24) sowie die späteren (3 Kg 8, 9) berichten, daß die Lade Zeuge des Bundes mit Gott war, so ist anzunehmen, daß diese Urkunden keine andern waren als die zwei Steintafeln mit dem Dekalog." Der letzte Einwand, daß es undenkbar sei, daß diese Tafeln auf dem Wüstenzuge in der Lade mitgenommen wurden, muß, wenn man bedenkt, wie zur damaligen Zeit bereits Bauten aufgeführt wurden, deren Material zum Teil wenigstens weither zu schaffen war, mit Recht Befremden erwecken. Neuere Forscher finden daher im Transport der Tafeln nicht die geringste Schwierigkeit. H. Schmidt [74] bemerkt hierüber: „Die Last (nämlich die Steintafeln in der Lade) war für Männer zu überwältigen. Es liegt daher kein zwingender Grund vor, an der Geschichtlichkeit dieser Darstellung zu zweifeln".

Bevor wir auf die Bedenken, welche aus den Prophetenschriften erhoben werden, näher eingehen, wird es von Nutzen sein, einige Bemerkungen vorauszuschicken. Vor allem soll zugestanden werden, daß bei den Propheten kein ausdrückliches Zeugnis für die Existenz des Dekalogs sich findet. Nirgends wird das Zehnwort als solches genannt oder wird mit Berufung auf dasselbe eine Handlungsweise eingeschärft oder getadelt. Es dürfte auch schwer fallen, den Beweis zu erbringen, daß die Propheten, wenn sie sittliche Pflichten behandeln, vom Dekalog literarisch Gebrauch gemacht haben. Der Grund hierfür ist im Wortlaut des Dekalogs selbst gelegen, der sehr kurz gehalten ist, und so für literarische Anlehnung nicht viel Raum bietet. Vielleicht ist aber eine solche, wie wir später sehen werden, doch nicht ganz ausgeschlossen. Indes mag dem wie immer sein, dieser Befund darf nicht zur Folgerung verleiten, als ob der Dekalog nicht schriftlich vorgelegen hätte.

Denn die einfache Form und der klare Wortlaut der Grundgesetze des Bundes waren allgemein bekannt, so daß sich eine ausdrückliche Bezugnahme auf dieselben erübrigte. Wenn irgendeine Pflicht eingeschärft oder ein Vergehen gerügt wurde, die im Dekalog erwähnt werden, so war es jedem Israeliten sofort klar, auf welche Autorität die Propheten sich stützten. E. Sellin [75] meint zwar, daß Osee den Anfang des Dekalogs 12, 10; 13, 4 geradezu zitiere. Außerdem, und damit kommen wir zur Beantwortung der Schwierigkeiten, fehlt es nicht an indirekten Bezugnahmen auf den Dekalog und zwar an solchen, die von

[73] Forschungen 117. [74] Forschungen 114.

[75] Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig u. Erlangen 1922, 42.

Kennern des hebräischen Altertums anerkannt werden. So bekämpften die Propheten Sünden und Laster mit einer Offenheit und Schärfe, daß man doch annehmen darf, es sei nicht nur ihre eigene persönliche Sache und Autorität im Spiele, sondern es stehe eine Autorität im Hintergrund, die dem Volke als unantastbar galt. Diese war der mosaische Dekalog. So wandte sich der Prophet Nathan gegen Davids Handlungsweise gegenüber dem Hethiter Urias (2 Sm 12, 1—11). Elias bekämpfte mit aller Wucht den phönizischen Baalskult (3 Kg Kap. 17. 18). Osee kämpfte mit aller Energie gegen den Götzendienst (8, 4. 11 f. 14). Amos und Osee verurteilten den Bilderkult (Am 5, 26; Os 10, 1—6).

Ferner zählten die Propheten Sünden und Laster auf, die erkennen lassen, daß ihnen der Dekalog bekannt gewesen sein mußte. So beklagt Osee den Mangel an Wahrhaftigkeit, Liebe und Gotteserkenntnis und exemplifiziert dies durch Aufzählung folgender Sünden: Fluchen, Lügen, Morden, Stehlen, Ehebrechen, Einbrechen. Hierzu bemerkt J. Hehn[76]: „Es sind die auch im Dekalog zusammengestellten Pflichten, deren Verletzung Osee rügt." Eine Zusammenstellung von Dekalogssünden bietet auch Jer 7, 9: „Stehlen, Morden, Ehebrechen, falsch Schwören, dem Baal Räuchern und fremden Göttern Nachlaufen." Legt schon die Aufzählung dieser Sünden die Kenntnis des Dekalogs nahe, so wird diese Annahme dadurch verstärkt, daß für „Morden" sowohl bei Os als Jer das gleiche Verbum gewählt wird wie im Dekalog, trotzdem dafür mehrere hebräische Worte zur Auswahl standen, und die Propheten auch sonst im Ausdruck wechselten. Satzungen Jahwes wurden von den Propheten des öftern als schlechthin bekannt vorausgesetzt (Am 2, 4; 5, 15; Os 4, 6; 6, 5 f; 8, 12; 14, 3; Is 1, 12b; Jer 6, 19; 9, 3 f; 17, 22; Mich 6, 8). Ezechiel 20, 10—12 wird ausdrücklich bezeugt, daß der Herr in der Wüste seine Gebote und Satzungen Israel kundgetan und ihm den Sabbat zum Bundeszeichen bestimmt hat. Übrigens fehlte den Propheten keineswegs der Blick für die Vergangenheit ihres Volkes, wie aus Am 5, 25 f; Os 2, 17; Mich 6, 4; Jer 7, 22 erhellt, und das hatte wohl seinen Grund im Werke, das Moses geschaffen.

Somit können wir abschließend auf obige Einwendungen sagen: Daß sittliche Satzungen, die mit denen des Dekalogs identisch sind, den Propheten bekannt waren, steht außer allem Zweifel[77]. Daß der Dekalog in der heutigen literarischen Gestalt den Propheten vorlag, dafür können innere Gründe von durchschlagendem Wert nicht beigebracht

[76] Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 345.

[77] Vgl. A. Gampert, Revue de Théologie et de Philosophie 201—3.

werden, weil die Anlehnungen an den Dekalog der Zahl nach zu gering und mit einer einzigen Ausnahme die charakteristische Formulierung nicht kennzeichnen. Solche Beweise gibt es aber auch für das Gegenteil nicht. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß die Propheten den Dekalog in seiner heutigen literarischen Gestalt nicht kannten. Dies bleibt so lange eine offene Frage, als bis für die eine oder die andere Ansicht zwingende Gründe beigebracht werden können. Soweit indirekte Gründe und Überlieferungen in Betracht gezogen werden können, sprechen sie zugunsten der Ansicht, daß der Dekalog den Propheten schriftlich vorlag. R. Storr sagt daher mit Recht: „Das Gesetz ist die Voraussetzung, auf der die Propheten weiterbauen; es ist keineswegs Folge der prophetischen Tätigkeit und Predigt. Richtig ist, daß das Gesetz verhältnismäßig selten erwähnt wird, daß die zehn Gebote nirgends zur Begründung moralischer Forderungen herangezogen werden; ebenso richtig ist aber auch, daß die Propheten ein geschriebenes Gesetz kannten (Os 8, 12), daß die Propheten mit ihren Forderungen keineswegs willkommen waren, sondern nur deshalb einigermaßen mit Erfolg auftreten konnten, wenn sie nicht neue Gesetze machten, sondern das alte Gesetz predigten“ [78].

c) Endlich sind es Gründe kulturgeschichtlicher Art, insofern darin auch die religionsgeschichtlichen miteinbegriffen sind, die in der Bekämpfung der Mosaität des Dekalogs einen hervorragenden Platz einnehmen. K. Budde[79] meinte, daß für den Fall, daß die zehn Gebote der mosaischen Religion angehören, schon für die älteste Zeit ein so erhabener Gottesbegriff bewiesen wäre, daß den Propheten nichts mehr zu tun übrig blieb. Übrigens wären die zehn Gebote für die älteste Zeit nicht bloß unmöglich, sondern auch überflüssig. Denn innerhalb eines nomadischen Stammes sei Sitte und Sittlichkeit durch das Gefühl der Blutsverwandtschaft und durch patriarchalische Zucht geregelt. Ein allgemeines Verbot von Totschlag und Diebstahl sei nicht annehmbar. Den Gedanken der intellektuellen Entwicklung betont besonders nachdrücklich und verständlich B. Baentsch [80], wenn er schreibt: „Die Herrschaft des abstrakten Gedanken bleibt in Israel der prophetischen Zeit vorbehalten. Erst die Propheten erheben sich über den empirischen Begriff der Welt. Daß der abstrakte Gedanke nicht am Anfang der Entwicklung steht, sondern vielmehr das Ziel bildet, muß jeder, der sehen will, in seiner eigenen Entwicklung beobachten. Und in der Einzelentwicklung spiegelt sich die Gesamtentwicklung bekanntlich wider.“ Der eine oder andere der hier an-

[78] Biblische Zeitfragen XII (1927) 3/4. Heft 26.
[79] Die altisraelitische Religion[3], Gießen 1912, 17.
[80] Das Bundesbuch, Halle a. S. 1892, 97.

angeführten Gründe kehren in den verschiedensten Nüancen bei J. C. Mathes [81], G. Beer [82], W. Nowack [83] und anderen wieder. Wegen seiner religionsgeschichtlichen Kuriosität sei angeführt, was Beer zu dieser Sache zu sagen weiß: „Moses der Zauberer, der Heilkünstler, der Orakelerteiler, der faustische Magier ist eine andere Figur als der Mann, der das Wesen der Frömmigkeit und Sittlichkeit in den wenigen lapidaren Sätzen des Dekalogs zusammenfaßt." Der Hauptsache nach sind es also drei Schwierigkeiten, die gemacht werden:

1. Der erhabene Gottesbegriff ist für die mosaische Zeit nicht denkbar;
2. die ethischen Grundsätze sind zur mosaischen Zeit nicht theologisch, sondern anthropologisch motiviert;
3. allgemein ethische Grundsätze sind zur damaligen Zeit infolge mangelnden Abstraktionsvermögens nicht bekannt gewesen.

Bevor wir auf die einzelnen Schwierigkeiten eingehen, sei bemerkt, daß sie alle drei im falsch verstandenen Evolutionismus verwurzelt sind. Die Hauptirrtümer dieses Evolutionismus sind erstens, daß der israelitische Monotheismus ein Produkt der rein natürlichen Entwicklung, und zweitens, daß die Religion Israels aus den rohesten Religionsformen bis zum ethischen Monotheismus fortgeschritten ist. Die religionsgeschichtlichen Forscher im protestantischen Lager, deren Bücher jetzt noch im Gebrauche stehen, sind fast ohne Ausnahme noch vom Geiste des darwinistischen Evolutionismus geleitet, der eine richtige Würdigung des alttestamentlichen Gottesglaubens behindert. Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir auf die drei Schwierigkeiten näher eingehen.

ad 1. Nath. Soederblom, der als Religionsgeschichtlicher einen Namen besitzt, leitet den einzigen wirklichen Monotheismus der Religionsgeschichte nicht von einem Urmonotheismus, sondern von einem animistischen Dämon ab, d. h. von einem vorpersönlichen Wesen. „Erst in den Prophetenreligionen", so schreibt er, „hat der Monotheismus seinen eigentlichen Ursprung und seine Stütze" [84]. Und wiederum bemerkt er: „Es gibt gute Gründe dafür in der Genesis wiederzufinden, was man meiner Meinung nach mit einer irrigen Bezeichnung und Vorstellung Urmonotheismus genannt hat" [85]. Diese religionsgeschichtliche These des Evolutionismus ist der Hauptgrund der Bestreitung des er-

[81] Zeitschrift für alt. Wissenschaft 24 (1904) 32.
[82] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 774.
[83] Beiheft 33 zur Zeitschrift f. alt. Wissenschaft, Gießen 1918, 394.
[84] Einführung in die Religionsgeschichte, Leipzig 1926, 16.
[85] N. Soederblom-Stuve R., Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, 307.

habenen Gottesbegriffes, den Moses der Nachwelt überliefert hat. Daher ist es der Mühe wert, denselben auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit zu prüfen. P. Radin lehnt die These, daß der hebräische Monotheismus nur ein spätes Produkt langer Entwicklung sei, ab. Er bekennt sich zur Annahme, „daß eine beschränkte Anzahl ausdrücklicher Monotheisten in jedem primitiven Stamm gefunden werden könne, der überhaupt den Begriff des höchsten Wesens entwickelt hat. Und wenn das wahr ist, so können wir zuverlässig annehmen, daß dieser in Israel existierte selbst zur Zeit, als die Masse des Volkes nur monolatrisch war“ [86]. Den Evolutionisten sagt R. folgende Wahrheit ins Gesicht: „Die meisten von uns sind erzogen worden in den Lehrsätzen der orthodoxen Ethnologie, und diese war weithin ein enthusiastischer und ganz unkritischer Versuch, die darwinistische Evolutionstheorie auf die Tatsachen der sozialen Verhältnisse anzuwenden. Viele Ethnologen, Soziologen und Psychologen verharren noch in diesen Bestrebungen. Kein Fortschritt kann aber je erzielt werden, bis die Gelehrten ein für allemal sich losmachen von der kuriosen Auffassung, daß jedes Ding eine Entwicklungsgeschichte hat, bis sie es erfassen, daß gewisse Ideen und Begriffe so wesentlich sind für den Menschen, wie spezifisch psychologische Reaktionen zu ihm als biologisches Wesen gehören“ [87]. Fr. Graebner nimmt die Nachwirkungen des alten primitiven Monotheismus selbst bis in die höchsten Hochkulturen an. Er betont, daß der Zusammenhang zwischen Monotheismus und Ethik dem zwischen dem Jahweglauben und der Moral des Alten Testaments entspricht. Dann fährt er fort: „Bei den Israeliten sind monotheistische Ideen schon vor aller Literatur herrschend gewesen“ [88]. W. Schmidt setzt sich mit der Anschauung Soederbloms eingehend auseinander und zeigt, daß dessen Ansicht eine Folge zweier Irrtümer der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung sei. Der erstere Irrtum bestehe in der Verkennung des Kausalitätsdranges, der bei den Primitiven wirksam sei und die Personifikation des höchsten Wesens bewirke, und zwar sei die Personifikation als die ältere Stufe zu betrachten. Der zweite Irrtum stütze sich auf falsche Erklärungen der israelitischen Gottesnamen in der vormosaischen und mosaischen Zeit, wodurch man zwischen ihnen fälschlicherweise eine Kluft aufreiße, die nicht zu überbrücken sei [89].

Derselbe Forscher kann in bezug auf den Glauben an das höchste Wesen bei den Primitiven folgende Tatsachen registrieren: „Die Tatsäch-

[86] Monotheisme among Primitive peoples, London 1924, 64.
[87] Ebd. 66.
[88] Weltbild der Primitiven, München 1924, 25—7. 60.
[89] Anthropos X u. XI (1916/17), 676—9; Gottesidee ² 427 ff.; 446 ff.

lichkeit dieses Glaubens und seine originale Authentizität werden von keinem Forscher von Bedeutung bestritten. Auch ihr ethnologisches Alter wird von den meisten offen zugegeben, zum mindesten von keinem mehr ernstlich bekämpft. Auch der selbständige Ursprung wird immer mehr anerkannt, der mit Animismus, Magismus, Totemismus und Naturismus nichts mehr zu tun hat" [90]. Dann fügt er an anderer Stelle bei, daß zwar der Beweis heute dafür noch nicht lückenlos geführt sei, aber er hofft den Beweis noch vollkommen zu erbringen, daß die Idee des höchsten Wesens am stärksten und klarsten in den ältesten Religionen auftritt und gerade in ihnen allen" [91]. Al. Dorsch [92] schreibt: „Wenn man die religiöse Entwicklung überschaut, so wird sie, je weiter man zurückgeht, um so einfacher. Dieser Zug der Vereinfachung ist schlechthin universell. Dieser läßt sich bei einzelnen Völkern bis zum Monotheismus zurückverfolgen." Wenn nun die Ethnologie den Nachweis liefert, daß gerade die nomadischen Hirtenvölker den Zustand der Urkulturen am getreuesten bewahrt haben, so wird es schon natürlicherweise verständlich, daß Israel zur Zeit Moses diesen transzendenten Gottesbegriff besitzen konnte. Es brauchte sich diesen Begriff nicht erst zu bilden; es hat ihn von den Vätern ererbt. Ferner war Moses ein religiöses Genie, denn nie würde seine Schöpfung irgendwie Anklang gefunden haben, wenn er in der Überlieferung nicht als ein geistiger Führer von ganz hervorragenden Eigenschaften fortgelebt hätte. Endlich darf die besondere göttliche Führung dieses Volkes, deren die gesamte Überlieferung Zeuge ist, nicht außer acht bleiben. H. Greßmann [93] bemerkt in dieser Hinsicht mit Recht: „Das gewaltige Erlebnis am Schilfmeer hatte aber auch die absolute Erhabenheit Jahwes über die Götter der Ägypter sinnfällig dargetan. Man muß gewiß annehmen, daß die Semiten und vor allem die Hebräer eine besondere tiefe religiöse Anlage hatten, mehr als etwa die Griechen." J. Hehn, der dem Entwicklungsgedanken zu weitgehende Zugeständnisse macht, sagt mit Bezug auf den mosaischen Gottesbegriff: „Die Erhabenheit Jahwes über alle Naturkräfte und seine in alle Teile des menschlichen Lebens hineinreichende Persönlichkeit, seine eifervolle und absolute Exklusivität und doch an alle Verhältnisse sich anschmiegende Universalität stammt von Moses." Und weiter unten fährt er fort: „Wer hat die ganz eigenartige israelitische Gottesidee, für welche die Propheten eifern, in die Welt gesetzt? Wo ist denn gegenüber dem kleinen, der

[90] Ursprung der Gottesidee [2], Münster i. W. 1926, 696; Anthropos XVI/XVII (1921/2) 1048—51.

[91] Ursprung der Gottesidee [2] 618.

[92] Zeitschrift für katholische Theologie 48 (1924) 494.

[93] Mose u. seine Zeit, Göttingen 1913, 470.

eigenen Kultur entbehrenden Israel das Pendant bei den Kulturvölkern Ägyptens und Babyloniens? Die Tatsachen entscheiden, nicht die Stilisierung der Berichte. Die Lücken und Mängel der Berichterstattung berechtigen noch nicht, die Personen und ihr Werk zu negieren. Wer den Mosaismus ohne Moses erklären will, muß zuerst den Beweis erbringen, daß die israelitische Religion nur Produkt der allgemein zeitgeschichtlichen Entwicklung ohne die charakteristischen Merkmale ist, die sie in bewußten ständigen Gegensatz zu den übrigen Religionen Vorderasiens stellen" [94]. Zwei Schwierigkeiten, die mit dem ersten Einwand aufs engste zusammenhängen, sollen noch eine kurze Erledigung finden. Es wird gesagt, der Dekalog fordere nur die Alleinverehrung Jahwes, womit nicht gesagt sei, daß er der einzige, über alle Götter erhabene Gott sei [95]. Ferner, wenn tatsächlich dieser erhabene Gottesbegriff von Moses festgestellt worden sei, so bliebe den Propheten nichts mehr zu tun übrig. Auf die erste Schwierigkeit ist zu bemerken, daß unmittelbar im Dekalog allerdings nur die Alleinverehrung Jahwes betont wird. Allein die Alleinverehrung Jahwes schließt den Gedanken in sich, daß er deswegen allein verehrt werden soll, weil er der einzige Gott ist. Gäbe es neben ihm noch andere Götter, so könnte deren Verehrung nicht unter den schwersten Strafen verpönt werden. Der Dekalog schließt also implizite die Proklamation des Monotheismus in sich. Die monotheistische Gottesidee wird im Dekalog noch weiter entwickelt. Ex 20, 4 wird durch Bilderverbot die geistige Natur Jahwes hinlänglich gekennzeichnet. Ex 20, 5 wird der sittliche Charakter Jahwes hervorgehoben, indem gesagt wird, daß er die sittliche Weltordnung durch Verhängung von schweren Strafen über die Missetäter mit aller Strenge wahrt. Nach Ex 20, 11 ist Jahwe der Schöpfer des Universums. Er steht demnach über der Gesamtheit der Dinge, ist deren allmächtige Ursache und daher total von der Welt, ihren Teilen und ihren Kräften verschieden. Nicht Monolatrie bloß, sondern auch den Monotheismus verkündet der Dekalog [96].

Was die zweite Schwierigkeit betrifft, so gründet dieselbe auf einer totalen Verkennung der damaligen Verhältnisse.

Wie kann man unter der Voraussetzung, daß Moses den monotheistischen Gottesbegriff kundgetan, auch nur vermuten, daß hiermit derselbe für alle Zeiten hinlänglich gesichert war? Wer den

[94] Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 373. 377.

[95] C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13], Berlin u. Leipzig 1920, 24.

[96] A. Šanda, Moses u. der Pentateuch, Münster i. W. 1924, 375—77.

Verlauf der Geschichte Israels verfolgt, der wird sich leicht überzeugen, daß es bis in die nachexilische Zeit hinein der größten Anstrengungen und der empfindlichsten Strafen bedurfte, um Israel im Monotheismus festzuhalten. Welchen Kampf die Propheten für den Gottesglauben zu führen hatten, davon geben ihre Schriften ausgiebig Zeugnis [97]. Die Propheten hatten also in dieser und noch in anderer Beziehung zu tun genug, auch wenn feststeht, daß Moses den Monotheismus verkündet hat. P. Paterson [98] sagt daher mit Recht: „Die Forscher übertreiben die Wirksamkeit der Propheten bei der Feststellung der alttestamentlichen Religion. Es ist sicher, daß die Propheten nicht zuerst die Religion verkündeten, sondern sie ererbten. Die Überlieferung stammt von Moses. Daß der Begründer und Reformator die Hauptgrundsätze derselben zusammengestellt hat, ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, und das Zeugnis für diese Ansicht ist zu gewichtig, auf daß wir einer Theorie zulieb darauf verzichten könnten."

ad 2. In der Ethik herrschte zu Anfang die Volkssitte; es war der Brauch, das Herkommen, die sie regelten. Wer das Volksleben einigermaßen kennt, wird nicht leugnen können, daß Volksbrauch und Herkommen keinen geringen Einfluß auf die Sittlichkeit haben. Die Gründe hiervon brauchen hier nicht näher erörtert zu werden. Aber als maßlose Übertreibung muß es angesehen werden, wenn man glaubt, daß die Sittlichkeit ausschließlich in der Volkssitte wurzle. Diese Anschauung beruht auf einer Anzahl unbewiesener Voraussetzungen des materialistischen Evolutionismus, der annimmt, daß die Menschheit aus dem tierischen Zustande zur Kultur und Zivilisation sich emporgearbeitet und demnach eine vorreligiöse, vorsittliche und nur kultische Periode der Entwicklung durchgemacht habe. Der gleiche Entwicklungsgang wird dann auch für die Hebräer angenommen, und so muß die Entwicklung bei ihnen eben auch mit der Volkssitte beginnen. Das Gottesbewußtsein und noch vielmehr das ethische Gottesbewußtsein sei erst ein spätes Produkt des menschlichen Geistes. Infolge dieser Voreingenommenheit hat die kritische Forschung zwei Tatsachen, die in der Bibel klar bezeugt sind, vollständig übersehen. Die erste Tatsache ist, daß die Hebräer zur mosaischen Zeit keineswegs mehr auf einer primitiven Kulturstufe sich befanden [99]. Am allerwenigsten ist so etwas bei Moses, ihrem Führer, anzunehmen. Ferner, daß bereits in der Patriarchenzeit Gott als

[97] Eberharter, Die soziale und politische Wirksamkeit des atl. Prophetentums, Salzburg 1924, 66—76.

[98] Hastings, Dictionary of the Bible I 581.

[99] R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I 5/6, Stuttgart-Gotha 1922, 445 ff.

Prinzip der Sittlichkeit gilt (Gn 4, 7—10; 13, 13; 20, 6; 38, 9 f). H. Greßmann urteilt daher ganz richtig: „Die Vorschriften, die der ethische Dekalog aufstellt, sind so allgemein menschlich, daß sie aus jeder Zeit stammen können. Wer auf schriftliche Zeugnisse besteht, der sei auf die ägyptischen und babylonischen Parallelen zu diesem Dekalog verwiesen, die zum Teil bis ins 15. Jahrhundert vor Chr. zurückreichen“ [100].

ad 3. Wie der zweite Einwand fußt auch dieser auf falschen Voraussetzungen. Die verhängnisvollste derselben besteht in der Annahme, daß es den Menschen der mosaischen Zeit am Abstraktionsvermögen mangelte, um Einzelfälle in ein Gebot zusammenzufassen. Selbst wenn man sich auf den Boden der materialistischen Entwicklungstheorie stellen würde, wäre diese Behauptung höchst unwahrscheinlich. Denn zu Moses Zeiten hatten die Hebräer schon eine geraume Zeit kultureller Entwicklung hinter sich. Ihre Berührung mit hochentwickelten Kulturvölkern wird wenigstens auf die führenden Geister unter ihnen nicht ohne wirksamen Einfluß geblieben sein. Aus dem Verlaufe der Geschichte erfahren wir, daß die Hebräer ein gut bildungsfähiges Volk waren. Es heißt also ihren Bildungsgrad und ihre Bildungsfähigkeit ganz unberechtigterweise herabdrücken, wenn man behauptet, es wäre zur mosaischen Zeit unter diesem Volke noch niemand imstande gewesen, von Einzelfällen zu abstrahieren. Außerdem verlangen nicht alle Gebote des Dekalogs ein großartig ausgebildetes Abstraktionsvermögen, ferner waren Ansätze zu einzelnen Geboten sicher schon vor der mosaischen Zeit vorhanden und wahrscheinlich auch schon literarisch formuliert. Eine kolossale Arbeitsleistung blieb der mosaischen Zeit in dieser Hinsicht vermutlich erübrigt, dafür hatte die Überlieferung gesorgt. Endlich ist zu bemerken, daß Israel einer höheren göttlichen Leitung sich erfreute, und der Dekalog nicht als reines Naturgewächs, sondern als Gottespflanzung im Tempel der Natur zu betrachten ist. J. Hehn schrieb daher schon vor mehr als einem Jahrzehnt: „Die Meinung, daß die hier im Dekalog aufgestellten Vorschriften für die Zeit Moses viel zu hoch seien, geht von einer ganz falschen Schätzung derselben aus. Daß die sozialen Gesetze der zweiten Tafel überall galten, wurde bereits Seite 345 f bemerkt. Es sind die elementarsten Forderungen des gesellschaftlichen Lebens. Aber auch die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs dürfen wir ruhig für Moses in Anspruch nehmen. Wir dürfen als sicher annehmen, daß schon Moses im Dekalog die Grundgedanken seiner Religionsstiftung in nuce zusammengefaßt hat. Was speziell den Einwurf betrifft, daß ein allgemeines Verbot des Totschlags und des Diebstahls zur mosaischen

[100] Mose und seine Zeit, Leipzig 1913, 474.

Zeit eine Unmöglichkeit war, wird durch Gn 9, 1—3; 31, 39 widerlegt“ [101].

2. Die besonderen Einwände gegen die Mosaität des Dekalogs.

Das mosaische Alter des Dekalogs wird nicht nur bekämpft mit Gründen, die gegen denselben als ein in sich abgeschlossenes Ganzes sich richten, sondern noch mehr mit solchen, welche einzelne Gebote aus demselben ausschalten und als Ergebnis einer späteren Zeit dartun sollen. Diese letzteren sind wieder zweifacher Art. Die einen richten sich gegen das Wesen der Gebote selbst, die anderen gegen ihre literarische Formulierung und deren Motivierung. Hier soll nur von den ersteren die Rede sein und zwar nach der Reihenfolge der einzelnen Gebote. In bezug auf das erste Gebot wurden die Einwände gegen den mos. Monotheismus bereits behandelt, weil diese ja gegen die monotheistische Fundamentierung der israelitischen Religion und Moral überhaupt gerichtet sind und so besser unter den allgemeinen ihren Platz fanden. So brauchen uns hier beim ersten Gebot nur mehr die Schwierigkeiten zu beschäftigen, welche gegen das Alter des Bilderverbots vorgebracht werden.

A. Es ist eine große Zahl von Forschern, die das mosaische Alter des Bilderverbots nicht anerkennen. Hiervon seien genannt: J. Lippert [102], B. Stade [103], J. Schultz [104], J. Wellhausen [105], R. Smend [106], J. C. Mathes [107], G. Westphal [108], P. Volz [109], G. Beer [110], M. Weber [111], W. Nowack [112], R. H. Charles [113].

Welches sind nun die Gründe, die gegen das mosaische Bilderverbot vorgebracht werden? Es sind kurz zusammengefaßt folgende zwei:

---

[101] Die biblische und babylonische Gottesidee 386.

[102] Allgemeine Geschichte des Priestertums II (Berlin 1884) 212.

[103] Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) 466.

[104] Alttestamentliche Theologie [5], Göttingen 1896, 147.

[105] Prolegomena zur Geschichte Israels [5], Berlin 1899, 188.

[106] Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899, 143 Anm. 1.

[107] Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 21 (1904) 24—7.

[108] Jahwes Wohnstätten (XV. Beiheft zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft), Gießen 1908, 33. 91.

[109] Mose, Tübingen 1907, 49 f., anders in: Die Religion in der Geschichte und Gegenwart I (1927) 1816—19.

[110] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 773.

[111] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 46 (1918/19) 84.

[112] Beiheft 33 (zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft), Gießen 1919, 390.

[113] R. H. Charles, The Decalogue, Edinbourgh 1923, 21—27.

a) Es ist eine unumstößliche Tatsache, daß der Bilderkult in der nachmosaischen Zeit geübt wurde.

b) Das Bilderverbot hatte erst nach der Einwanderung in Kanaan einen Zweck, früher war es überflüssig; denn

das Bilderverbot setzt eine fortgeschrittenere Kulturstufe voraus als es die zur Zeit des Moses war.

ad a. Um den ersten Einwand zu erhärten, werden eine Menge von Tatsachen angeführt, die in den historischen Büchern berichtet werden. Man verweist

α) auf den bis zur Zeit des Königs Ezechias geübten Schlangenkult (Nm 21, 4—9; 4 Kg 18, 4);

β) auf den Gebrauch des Ephods (Richt 8, 26 f; 17, 5; 18, 14—16; 1 Sm 21, 10; 23, 6; Os 3, 4);

γ) auf die Teraphim (Gn 31, 19. 30—35; Richt 17, 5; 18, 14. 17 f. 20; 1 Sm 15, 23; 19, 13. 16; Os 3, 4);

δ) auf den Kälberkult (3 Kg 12, 28; 3 Kg Kap 17, 18; 4 Kg Kap 1 usw.);

ε) auf die Ausstattung des Salomonischen Tempels;

η) auf die Mitteilungen von Ex 21, 6 und 34, 17;

ϑ) auf Is 2, 8. 18. 20; 30, 22; 31, 7; Mich 1, 5—7, wo ohne Bedenken von Bildern der Gottheit die Rede ist. Es soll nun in möglichster Kürze auf die einzelnen Punkte eingegangen werden, wobei wir bemerken, daß wir uns eine genauere Behandlung des alttestamentlichen Bilderverbots für eine eigene Abhandlung vorbehalten.

ad a α. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Schlangenkult vor alters im Orient geübt wurde. In Babel kannte man eine Schlangengottheit ilu-Siru. Auf den Grenzsteinen findet man bildliche Darstellungen einer gewaltigen Schlange [114]. In Ägypten wurde schon in ältester Zeit die Schlangengottheit Bato verehrt [115]. Es darf also kaum bezweifelt werden, daß die Israeliten um Schlangenkult wußten. Allein das gibt noch kein Recht zu sagen, daß die Israeliten Jahwe unter dem Bilde der Schlange verehrten, noch daß sie überhaupt Schlangenbildern kultischen Dienst erwiesen. Es ist nicht zu rechtfertigen, wenn H. Greßmann im Hinblick auf 4 Kg 18, 4 schreibt: „Wenn noch die Zeitgenossen Hiskias der Schlange geräuchert haben — eine sehr merkwürdige, aber historisch unumstößliche Tatsache — wieviel mehr darf man solche Opfer für die mosaische Zeit voraussetzen! Die kultische Verehrung lehrt, daß die Kraft Jahwes im Schlangenstab wohnend oder daß er selbst in ihm

[114] Schrader, Keilinschriften u. das Alte Testament [3], 504 f.; Landersdorfer, Biblische Zeitschrift 11 (1913) 1—5.

[115] Breastad-Ranke, Geschichte Ägyptens [2], Berlin 1911, 33. 37.

verkörpert gedacht wurde“ [116]. Wie aus Nm 21, 4—9 erhellt, wurde die eherne Schlange von Moses in der Wüste aufgerichtet. Wer mit Vertrauen zu ihr emporblickte, wurde vom Biß der Schlangen, dem viele Israeliten zum Opfer gefallen waren, geheilt. Der ganze Vorgang hatte, wie wir aus dem Worte Christi erfahren (Jo 3, 14; Nm 21, 9), eine tiefe heilsgeschichtliche Bedeutung. Schon die Tatsache für sich allein und noch mehr die in ihr liegende Typik, die vielleicht doch nicht ganz unbekannt war, mußten die Nehustan (Schlange) ehrwürdig machen. Allein das sagt noch lange nicht, daß ihr die Israeliten als Jahwebild kultische Verehrung erwiesen. Davon, daß die eherne Schlange als ein Jahwebild oder auch nur als dessen Symbol betrachtet worden wäre, verlautet im ganzen Alten Testament nichts. Die Verehrung, die der Nehustan von seiten des Volkes zur Zeit des Königs Ezechias gezollt wurde, hat mit dem Jahwekult überhaupt nichts zu schaffen. Sie war eine Verirrung des Volkes, die wahrscheinlich zur Zeit des Königs Manasse um sich griff, der allenthalben dem babylonischen Götzendienst Vorschub leistete, in dem auch der Schlange als Symbol des Mondes göttliche Ehren erwiesen wurden. Es ist daher nicht einzusehen, wie die Aufbewahrung der ehernen Schlange bis in die Zeit des Königs Ezechias dem mosaischen Bilderverbot widersprechen soll, da sie erstens weder ein Jahwebild noch ein Jahwesymbol war, zweitens, da nicht feststeht, daß sie im legitimen Kult irgendwann verehrt wurde. Als infolge heidnischer Einflüsse die Schlangenverehrung Eingang fand, ließ der König Ezechias dieses teure Erinnerungszeichen aus der Zeit der Wüstenwanderung aus dem Tempel entfernen.

Da die Spur einer Schlangenverehrung außer der ehernen Schlange in Israel nicht vorhanden ist, so verliert der Einwand mit dem Nachweis, daß die eherne Schlange kein legitimes Kultobjekt war, seine Stütze.

ad a β. Ephod wird in der Bibel öfter erwähnt und zwar ohne Epitheton als Kleidungsstück des Hohenpriesters (Ex 25, 7; 28, 4. 6. 12. 15. 25—28; 35, 9. 27; 39, 2. 7 f. 18—22; Lv 8, 7; 1 Sm 2, 28; 14, 3; 23, 6. 9; 30, 7 [2mal]; 35, 9). Dann begegnet Ephod mit dem Epitheton Bad (1 Sm 2, 18), den Samuel trägt, ferner tragen ihn die Priester zu Nobe (2 Sm 22, 18), nach 2 Sm 6, 14; 1 Chr 15, 27 ist David mit diesem Ephod angetan. Der Beschreibung nach muß man wohl auch an diesen Stellen an ein Kleidungsstück, etwa an einen Lendenschurz denken. Jedenfalls ist es nicht erwiesen, daß es sich hierbei um ein Gottes- bzw. Jahwebild handelt. Schwieriger zu bestimmen ist, was der Ephod Richt 8, 27; 17, 5; 18, 14—16; 1 Sm 21, 10; Os 3, 4

[116] Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, 290.

ist. A. Schultz[117] glaubt, daß der Ephod an den genannten Stellen unzweifelhaft ein Gottesbild gewesen sei. „Es wäre denkbar," schreibt er, „daß man durch verhüllte Gottesbilder dem Verbote Dt 4, 16 ff, Gott in der Gestalt eines Menschen oder Tieres darzustellen, gerecht zu werden glaubte." Andere Forscher erklären hingegen an den genannten Stellen den Ephod für ein Kleid oder eine Urne, die beim Orakelgeben Verwendung fanden. So V. Zapletal[118], B. Duhm[119], J. Lagrange[120], P. Dhorme[121]. Es ist in keiner Weise sicher, ob der Ephod überhaupt ein Bild war, ferner noch weniger, ob er ein Jahwebild war. Und selbst wenn dies erweisbar wäre, würde keine Schwierigkeit gegen das mosaische Bilderverbot gegeben sein, da bei den heidnischen Einflüssen der Umgebung auch bei den Israeliten Verirrungen sich einstellen konnten.

ad a γ. F. Schwally[122] meinte, daß die Teraphim nicht nur heidnische Idole, sondern auch Jahwe zur Darstellung brachten. Soweit die Stellen in den atl. Büchern über die Teraphim Abschluß geben, läßt sich sagen, daß sie ohne Zweifel bildliche Darstellungen waren. Dies ergibt sich aus Gn 31, 19. 30 f. 34 f; Richt 17, 5; 18, 14—20; 1 Sm 19, 13. 16; Ez 21, 26. Bei den Aramäern in Harran waren sie Bilder von Hausgöttern. In Babel waren die Teraphim Orakelgötter, wie aus Ez 21, 26 erhellt. Nirgends in der Bibel findet sich irgendeine Andeutung, daß die Israeliten die Teraphim als Jahwebilder ansahen und ihnen kultische Ehren erwiesen. Aus 1 Sm 15, 23; 4 Kg 23, 24; Os 3, 4; Zach 10, 1 f geht hervor, daß der Kult der Teraphim abgelehnt wurde. Allein, wenn auch das nicht der Fall gewesen wäre, so wäre die Verwendung der Teraphim zum häuslichen Gebrauch oder beim Orakel keineswegs ein Beweis dafür, daß das Bilderverbot des Dekalogs nachmosaischen Ursprungs sein müsse.

ad a δ. Es mutet auf den ersten Blick sonderbar an, daß der Stierkult, wie er im Nordreich durch den ersten König Jeroboam zur Einführung gelangte, gegen das mosaische Bilderverbot sprechen sollte. Denn, auch wenn man annimmt, daß die Kälber für Jahwebilder angesehen wurden, und in ihnen Jahwe, der Gott Israels, verehrt wurde,

[117] Die Bücher Samuels übersetzt und erklärt (Exeget. Handbuch zum A. T., herausgegeben von J. Nikel, VIII 1) Münster i. W., 1919, 41.

[118] Das Buch der Richter übersetzt und erklärt (Exeget. Handbuch zum A. T.) Münster i. W. 1923, 126 f.

[119] Der Verkehr Gottes mit den Menschen im A. T., Tübingen 1926, 48.

[120] Le livre Juges, Paris 1903, vgl. Bonner Zeitschrift I (1924) 226.

[121] Le livre Samuel, Paris 1910, ebd.

[122] Das Leben nach dem Tode, Gießen 1872, 36.

so ist das in keiner Weise ein Beweis dafür, daß ein Bilderverbot nicht existiert hat. Dies um so weniger, da das Vorgehen Jeroboams vom biblischen Schriftsteller wiederholt als Sünde gebrandmarkt wird (3 Kg 12, 30; 16, 31—33; 4 Kg 3, 2 f; 10, 30 f; 13, 6; 11, 14. 24; 14, 16; 15, 9). Wenn der Prophet Elias, wie man sagt, gegen den Stierkult keinen Einwand erhoben hat, so ist diesem Verhalten des Propheten kein großes Gewicht beizulegen. Denn zur Zeit dieses Propheten standen im Nordreich viel wichtigere Dinge auf dem Spiel als die Frage, ob Jahwe im Bilde verehrt werden dürfe oder nicht. Damals handelte es sich um die Jahwereligion überhaupt. Anderseits läßt sich aber aus dem ganzen Wirken des Propheten kein Wort und keine Handlung anführen, die man zugunsten der Bilderverehrung deuten könnte. Die ältesten Schriftpropheten, Amos (4, 4; 5, 5; 7, 9) und Osee (8, 14; 10, 5), haben den Kult zu Bethel und Dan abgelehnt. Letzterer läßt erkennen, daß er diese Haltung einnimmt auf Grund alter Gesetze (8, 12), die aus Israels Brautzeit stammen (11, 2; 12, 14; coll. Am 5, 15; Vulg 13). Schon die Anfertigung des goldenen Kalbes am Fuße des Sinai (Ex 32, 4) erscheint als ein Abweichen vom Wege Jahwes (Ex 32, 8), ein Vergehen, das einen neuen Bundesschluß erforderte (Ex 32, 30; 34, 1—27), ein Abfall, der den Zorn des Herrn zur Folge hatte (Ex 32, 10 f). P. Volz [123] bemerkt mit Recht: „Der Stierdienst war den ersten Jahwe-Meistern stets ein Ärgernis." Somit kann der Stierdienst nicht gegen die Existenz eines mosaischen Bilderverbots in Betracht kommen.

ad a ε. Im Tempel Salomons war allerlei Bildwerk angebracht, unter dem besonders die Cherubim hervorragten (3 Kg 8, 29. 36). Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage, was die Cherubim darstellten, genauer einzugehen. Wenn sie mehr bedeuteten als einen bloßen Schmuck, so sind sie als Sinnbilder der göttlichen Gegenwart oder als gleichnismäßige Darstellung göttlicher Eigenschaften, als Hüter des Orts zu betrachten. Jedenfalls wurden sie nie als Abbildungen von Jahwe angesehen, denen irgendein Kult erwiesen wurde. Daß der biblische Schriftsteller ganz unbefangen davon berichtet, zeigt deutlich genug, daß dieselben mit der Praxis, den Bilderdienst zu meiden, nicht im Widerspruch stand. Daher kann deren Vorhandensein auch keinen Gegensatz zu einem bestehenden Bilderverbot beinhalten, wie ein solches im Dekalog vorliegt.

ad a η. Ex 21, 6 des Bundesbuches behandelt den Fall, daß ein Sklave aus Liebe zu seiner Familie nach sechs Jahren auf die Freilassung verzichtet. Wenn er das will, so soll er zu den Elohim und zur

[123] Mose 50.

Tür geführt werden, wo ihm das Ohr durchbohrt wird zum Zeichen dauernder Knechtschaft. Es ist eine strittige Frage, wer die Elohim hier sind. Mag man sie nun für Richter halten, wie LXX Syrer und Chaldäer meinen, oder sie als Hausgötzen betrachten, wie das neuere Erklärer tun, sicher waren sie keine Jahwebilder. Es kann übrigens dort auch von einem Heiligtum die Rede sein, das Erscheinungsstätte der Gottheit ist. Wie dem immer sein mag, daß Ex 21, 6 gegen das mosaische Bilderverbot sprechen soll, ist nicht einzusehen, wenn man nicht auf eine widersprechende Erklärung sich festlegt. Die Berufung auf Ex 34, 17, wo gegossene Bilder ausdrücklich untersagt werden, legt den Gedanken nahe, daß es im Laufe der Zeit notwendig wurde, die Art der Bilder, die im bereits vorhandenen Gebote untersagt waren, genauer zu bezeichnen, aber nicht daß ein solches Gebot vorher nicht existierte.

ad a ϑ. Der Prophet Isaias spricht 2, 8. 18. 20; 30, 22; 31, 7 vom Götzenkult und Götzenbildern, dasselbe tut Mich 1, 5—7. Wer die betreffenden Stellen unbefangen liest, gewinnt den Eindruck, daß die Propheten die aus Erz verfertigten Götzenbilder rückhaltlos ablehnen. Daraus darf man den Schluß ziehen, daß sie die Götzenbilder überhaupt ablehnen. Sie bezeichnen den Bilderdienst als Götzendienst, worin eine kaum verkennbare Bezugnahme auf den Dekalog sich offenbart. Diese Prophetenstellen sprechen keineswegs gegen das Vorhandensein eines Bilderverbots, sondern sind mehr geignet, das Vorhandensein eines solchen zu bestätigen.

Die in den biblischen Büchern berichteten Tatsachen aus der vorexilischen Zeit lassen ohne Zweifel erkennen, daß in Israel noch lange in nachmosaischer Zeit Bilderkult geübt wurde. Aber aus den angeführten Tatsachen geht nicht hervor, daß er mit Gutheißung der Vertreter der legitimen Religion geübt wurde. Im Gegenteil, sofern diese Kreise dazu Stellung nehmen, wird dieser Kult als Götzendienst und als Sünde gebrandmarkt. Ein Beweis hierfür liegt auch darin, daß es in den Heiligtümern zu Silo und Nobe und später im Tempel von Jerusalem keine Jahwebilder gegeben hat. Daraus folgt, daß diese Tatsachen gegen ein mosaisches Bilderverbot nicht angerufen werden können.

ad b. Viele von den oben genannten Forschern, welche die Mosaität des Dekalogs leugnen, nehmen an, daß die israelitischen Stämme erst bei der Einwanderung in Kanaan mit einer Bevölkerung bekannt wurden, die bildliche Darstellungen ihrer Gottheiten verwendete. Daher soll erst zu dieser Zeit ein äußerer Anlaß zum Bilderverbot gegeben sein. Allein diese Voraussetzung ist sehr einseitig. Israel kam aus einem Kulturland nach Kanaan und konnte daher auch dort Gelegenheit gehabt haben, Bilder von Gottheiten kennenzulernen. Gerade zur

Zeit, als Israel in Ägypten sich aufhielt, führte Amenophis IV. den Kult der Sonnenscheibe ein. Es war nicht ausgeschlossen, daß dieses Beispiel zur Nachahmung reizte. Außerdem war der Stammvater Abraham aus dem Zweiströmeland in Kanaan eingewandert; dort wurde schon damals ein prunkvoller Gottesdienst gefeiert, wobei auch Götterbilder eine Rolle spielten. So war in der mosaischen Zeit Anlaß genug zu einem Bilderverbot vorhanden. Übrigens ist es nicht notwendig, sich nur auf die äußere Veranlassung festzulegen. Ein Grund für das Bilderverbot könnte für Moses auch in der Anlage und Neigung des Volkes gelegen haben, den übersinnlichen Jahwe sich körperlich zu vergegenwärtigen; so war die Gefahr vorhanden, daß das sinnlich veranlagte Volk beim Sinnfälligen stehen blieb und in Fetischdienst verfiel. Uns will scheinen, daß dieses Verbot aus äußeren und inneren Gründen am Platze war. Ganz unrichtig ist aber die Behauptung, daß das Bilderverbot eine fortgeschrittene Kultur voraussetze. Denn erstens fand sich Israel damals nicht mehr auf der Bildungsstufe der Primitiven, und zweitens, wenn Israel zur mosaischen Zeit noch auf dieser Stufe sich befunden hätte, so war die Gefahr um so größer, daß es fremden Einflüssen erlegen wäre. Denn die Herstellung von Bildern zu Kultuszwecken reicht in ein hohes Alter zurück [124]. Für die Mosaität des Bilderverbots können noch folgende Gründe angeführt werden. Die älteren Propheten Samuel, Gad, Nathan wissen nichts von einem Jahwebild. Bei den Ausgrabungen hat man noch nie ein Jahwebild gefunden, auch auf den vorgefundenen Siegelsteinen kam kein Jahwebild zum Vorschein. Zum Schlusse wollen wir noch das Urteil zweier Forscher zu dieser Sache hören. E. Sellin [125] schreibt: „Der Angriff gegen das Bilderverbot ist sicher gegenstandslos." J. Hehn [126] bemerkt: „Das Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes ist im Wesen der israelitischen Gottesidee begründet, wodurch das Streben, die Gottheit über die Natur zu erheben, zum Ausdruck kommt. Daß dieses Verbot schon im Dekalog erscheint, wird verständlich, wenn man sich vor Augen hält, welche Bedeutung die Gottesbilder und Symbole eigentlich haben. Es sind Repräsentationen der Gottheit. Dt 4, 11—15 wird das Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes damit begründet, daß das Volk bei seiner Erscheinung am Sinai keine Gestalt seines Gottes gesehen habe."

B. Gegen das zweite Gebot nach christlicher Zählung wird eingewendet, daß in der vorexilischen Zeit eine Scheu vor Mißbrauch des Gottesnamen nicht zu bemerken sei, denn die Propheten pflegten von

[124] Archiv für Religionswissenschaft 24 (1926) 108.
[125] Geschichte des israel.-jüd. Volkes I (1924) 88.
[126] Die biblische und babylonische Gottesidee 286.

diesem Namen einen sehr ausgiebigen Gebrauch zu machen [127]. G. Beer [128] aber schreibt: „Wie wäre für Mose, den Schlangenbeschwörer, den Aufrichter des Schlangenbildes, den Inhaber des Wunderstabes, den Medizinmann, der allerlei Krankheiten anhexen kann u. dgl. ein Verbot wie das passend: ‚Führe den Namen deines Gottes Jahwe nicht für Nichtiges an'." Diese Einwände wären am einfachsten widerlegt, wenn L. Lemme [129] recht hätte, daß es sich bei diesen Worten nicht um das Verbot einer Wort-, sondern Tatsünde handle, nämlich „um die Indienststellung göttlicher, weltwirklicher Kräfte unter die eigenen (menschlichen) Zwecke und Geltendmachung derselben Gott gegenüber". Indes scheitert die Erklärung Lemmes an der einfachen Erwägung, daß der Name Gottes als Offenbarung seines Wesens an sich etwas Heiliges ist, und daher auch gerade als solcher Gegenstand der Verehrung sein kann. Eine andere Frage ist die, ob man diese Worte notwendigerweise nur auf Wortsünden einzuschränken berechtigt ist. Von den meisten Erklärern sowohl der älteren und neueren Zeit werden diese Worte ausschließlich auf Wortsünden bezogen. So bezog sie beispielsweise J. D. Michaelis [130] auf den Meineid. W. P. Peterson [131] scheint derselben Auffassung zu folgen, wenn er sie auch nicht gerade nur auf den Meineid einschränkt. H. Schmidt [132] gibt dem Gebot einen weiteren Sinn, wenn er bemerkt: „Das zweite Gebot verbiete den Namen Jahwe zu gebrauchen, um damit einen Frevel zu begehen, also zu einem wirklichen Fluch oder Zauber." B. Baentsch [133] nimmt es noch weiter, indem er das zweite Gebot „vom Mißbrauch des göttlichen Namens, wie er bei der Zauberei, Wahrsagerei, Lästerung, Meineid getrieben wurde" versteht, wozu er noch bemerkt, „daß auch der gedankenlose Gebrauch des göttlichen Namens miteingeschlossen sei". In diesem weiteren Sinne nehmen das zweite Gebot auch die katholischen Erklärer Fr. von Hummelauer [134] und J. Weiß [135].

Da die Erklärung Lemmes von der Mehrzahl der Ausleger nicht angenommen wird, so kann dieselbe auch nicht als vollkommen befrie-

[127] M. Weber, in: Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 46 (1918/19) 85 n. 205.

[128] In Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 66 (1912) 773.

[129] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880, 54.

[130] Mosaisches Recht V 152.

[131] Hastings, Dictionary of the Bible I 582.

[132] Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T. 19, 84.

[133] Ex, Lv u. Nm übersetzt und erklärt, Göttingen 1901, 181.

[134] Comm. in Ex et Lv. 201.

[135] Ex übersetzt u. erklärt, Graz u. Wien 1911, 160 f.

digende Lösung der Einwände angesehen werden. Somit sind wir genötigt, auf obige Einwände eine Antwort zu suchen. Daß der Gottesname Jahwe von den Propheten häufig gebraucht wurde, darf nicht wundernehmen. Denn sie fühlten sich ja auch im Falle, daß sie keine unmittelbaren Einsprechungen erhielten, ganz und gar als Beauftragte Gottes. Sie gaben dieser ihrer Überzeugung auch frank und frei Ausdruck. Wie dies mit der ehrfurchtsvollen Scheu vor diesem Namen im Widerspruch stehen soll, ist nicht einzusehen. Das Verbot richtete sich doch nur gegen die Verwendung dieses heiligen Namens zum „Nichtigen". Von einer Überspannung dieser Scheu, wie sie später in Übung kam, ist zur prophetischen Zeit keine Spur vorhanden. Daher kann die spätere Praxis nicht als Beweis gelten, daß erst damals das Verbot erlassen wurde. Übrigens kennen wir aus der prophetischen Zeit nur die Verwendung des göttlichen Namens von seiten der Propheten und der inspirierten Schriftsteller jener Periode. Wie es damit im Volksleben bestellt war, wissen wir überhaupt nicht. Jedenfalls läßt sich aus der Verwendung bzw. Nichtverwendung des Gottesnamens in der vorexilischen Zeit kein Beweis gegen die Mosaität dieses Verbots erbringen.

Was den Einwand Beers betrifft, so stützt sich derselbe auf unbewiesene Voraussetzungen religionsgeschichtlicher Natur. Man kann Moses im Stil Beers nur dann charakterisieren, wenn jede außer- und übernatürliche Leitung in der Geschichte Israels ins Gebiet der Legende verwiesen wird. Mit diesen Einwendungen hat sich die positive Forschung von jeher ohne sichtlichen Erfolg für die zunächst Beteiligten beschäftigt, so daß man der Mühe überhoben ist, schon längst Gesagtes immer von neuem zu wiederholen.

C. Einen besonderen Stein des Anstoßes bildet die Mosaität des Sabbatgebotes. Bevor wir auf die Einwände gegen dessen Alter genauer eingehen, wird es von Nutzen sein, folgende Fragen im voraus zu beantworten: 1. Wie kamen die Hebräer zur Kenntnis des Sabbats? 2. Wann lernten sie ihn kennen? 3. Welchen Charakter hatte dieser Tag?

ad 1. Es war eine ziemlich weitverbreitete Ansicht, daß die Hebräer den Sabbat aus dem Zweiströmeland mit in die neue Heimat Kanaan gebracht haben. Diese Ansicht wurde in späterer Zeit in der Weise formuliert, daß der Sabbat zwar aus dem Zweiströmeland stammt, die Hebräer denselben aber erst später durch die Bewohner der Sinaihalbinsel oder durch die Kanaaniter kennen gelernt haben. Erstere Ansicht vertritt B. Baentsch [136], letztere Friedr. Delitzsch [137].

[136] Das Bundesbuch, Halle a. d. S. 1892, 94.

[137] Bibel u. Babel [5], Berlin 1903, 33 f.

Eine Entlehnung von den Kanaanitern, ohne die Frage zu erörtern, ob er dort ursprünglich sei oder nicht, nimmt R. Smend [138] an. M. G. Bin Gorion [139] teilt eine jüdische Überlieferung mit, die besagt, „daß unter den Einwohnern der Wüste Sin und der Umgebung es Sitte gewesen sei, den Sabbat zu halten, schon bevor Israel dahin kam, und Israel habe sich diese zu eigen gemacht". Auf einer Entlehnung aus Babel beruht der Sabbat der Hebräer nicht. Denn die Babylonier hatten keinen Sabbat als Schlußpunkt der siebentägigen Woche. Eine Urkunde, auf welcher die Siebenertage als šapattu-Tage bezeichnet wären, ist bis jetzt nicht gefunden worden. Der 15. Tag des Monats trug zwar den Namen šapattu, aber die Bedeutung desselben steht nicht fest [140]. Für die Entlehnung von den Kanaanitern und Midianitern lassen sich Gründe nicht anführen. Annehmbar erscheint die Hypothese, die J. Jensen [141] aufgestellt hat, daß der Sabbat der Hebräer und der Babylonier auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehe. Die Überzeugung, daß der siebente Tag eine Ausnahmestellung einnehme, und daß er ein heiliger Tag sei, war schon den Sumerern bekannt [142]. Der Sabbat ist ohne Zweifel eine uralte Einrichtung. Er brauchte wahrscheinlich von den Hebräern nicht erst erfunden zu werden. Er bekam aber bei ihnen im Laufe der Zeit den spezifischen Charakter, wie derselbe in den biblischen Büchern gekennzeichnet wird.

ad 2. Die Hebräer haben den Sabbat spätestens zur mosaischen Zeit, vielleicht schon viel früher kennengelernt. Der Name Sabbat zur Bezeichnung des siebenten Tages begegnet in der Bibel zum erstenmal Ex 16, 23. 25 f. 29. Wenn man jene Erzählung liest, so gewinnt man den Eindruck, als ob der Sabbat nicht etwas völlig Neues wäre. Auch in Ex 20, 8 weist das Wort: „Gedenke" wenigstens darauf hin, daß der Sabbat möglicherweise bereits bekannt war, und vielleicht auch, daß dieses Wort einen bekannten Festtag bezeichnete. Der siebente Tag wird bereits im Schöpfungsbericht als Tag bezeichnet, den Gott geheiligt hat (Gn 2, 2 f). Die siebentägige Woche ist sicher sehr alt (Gn 7, 10; 8, 10—12; 29, 27; Ex 12, 16; 16, 5). Für das hohe Alter des Sabbats spricht auch die jüdische Überlieferung. M. G. Bin Gorion [143] teilt einen Ausspruch des Rabbi Eliezer mit, der lautet: „Wisse, daß dem so ist. Nachdem Israel aus Ägypten ausgezogen, aber ehe noch die Thora

[138] Alttestamentliche Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899, 160 Anm. 1.

[139] Sinai u. Garizim, Berlin 1925/6, 185.

[140] J. Hehn, in: Bibl. Zeitfragen II (1909) Heft 12, 12. 23.

[141] Hasting, Dictionary of the Bible IV 319.

[142] Hehn, ebd. 25 f. [143] Sinai u. Garizim, Berlin 1925/6, 185.

gegeben war, erruhte Gott am Sabbat, und zwar Sabbat wegen Israel, damit die Thora gegeben werde.' Exodus Rabbah [146] erklärt die Bestimmung, daß der Sabbat in der Wüste Sinai gefeiert werden soll. Daß der Sabbat eine uralte Einrichtung ist, behaupten auch jene Bibelforscher, die den Sabbatgedanken in die Zeit des Paradieses verlegen, z. B. W. Nowack [147] und H. Schmidt [148]. So sagt letzterer: ‚Wir sind berechtigt zur Annahme, daß der Sabbat aus vorisraelitischer Zeit stammt.'

ad 3. In betreff des ursprünglichen Charakters des Sabbats sind die Meinungen geteilt. J. M. Jahrom [149] macht den Neuerer, daß der Sabbat ursprünglich nur der heidnische Siebentag im Monat Tammuz gewesen sei und erst durch das mosaische Verbot der Arbeit einen freudigen Ruhetag erhalten habe. R. Smend [150] und H. Reichard [151] glauben, daß der Sabbat ursprünglich ein Ruhetag von der Arbeit war. Dieser Ansicht tritt auch E. K. Dietz [152] bei, wenn er schreibt: ‚Der Sabbat war, soweit wir ihn bei den Hebräern zurückverfolgen können, ein dem Jahme geweihter Tag und der Tag, der den Israeliten verpflichtet durch Arbeitsruhe zu Hause und auf dem Felde. Er hatte also wesentlich allgemeinmenschlichen Charakter.' E. Kautzsch [153] dagegen, der in seiner Schrift ‚Das Sabbatgebot' behauptete, ‚daß die Forderung, am siebenten Tage zu ruhen, das Natürlichere und das Ursprünglichere sei', vertritt in seinem Kommentar zu Ez, Le und Num [154] die Ansicht, daß der Sabbat ursprünglich nicht der Ruhe wegen da war, am allerwenigsten bei den nomadischen Hebräern, habe sie der Sabbat überhaupt gekannt haben, sondern er sei vielmehr kultischer Festtag gewesen. Die Ruhe von der Arbeit war in alter Zeit Konsequenz der Festfeier. Diese Anschauung verdient vor der andern den Vorzug. Dafür spricht die Etymologie des hebräischen Zeitwortes schabat, welches ‚fertig sein, vollständig sein, aufhören' bedeutet. Die Bedeutung ‚ruhen' ist abgeleitet [155]. Darauf weist auch Ex 2, 2 f hin, wo ‚Heiligen' dem Ruhen vorangeht. Erhärtet wird dies durch die Befolgung des Sabbatgebotes von seiten der Gemeinde während der Wüstenwanderung bezeugt (Ex 31, 14—17; 35, 2 f. Num 15, 3—6). Nachdem wir die Vertreter

[146] Cap. 185. [147] Schenkel Bibellexikon I 601. [148] Zeitschrift f. wiss. Theologie 1914—6. [149] Dictionary of the Bible IV 319. [150] Lehrbuch der alt. Religionsgeschichte², 1899, 180. [151] Sabbat u. Sonntag. Leipzig 1906, 19. [152] Hastings, Dictionary IV 321. [153] 1892, 94. [154] Ez, Le u. Num übersetzt u. erklärt, 1893, 182—3. [155] J. Hehn, in: Biblische Zeitfragen II (1909) 12. Heft 19.

erledigt, wollen wir nun die Einwände gegen das mosaische Alter des Sabbatgebots kennen lernen und die Nichtigkeit derselben darzutun versuchen.

a) In erster Linie werden die Form und der Stil des Gebotes beanstandet. Im 3. Gebot haben wir wie beim 4. die positive Form: Gedenke usw., ferner findet sich beim 3. Gebot statt des Imperativs der Infinitivus absolutus.

b) Die Israeliten zur Zeit des Moses waren (noch) Beduinen, diese brauchten keine regelmäßigen Ruhetage; mithin ist das Sabbatgebot zur mosaischen Zeit nicht verständlich.

c) Der Sabbat war in der vorexilischen Zeit Vollmondtag. H. Meinhold [154] schreibt: „Es ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, wenn nicht zu sagen, unglaublich, daß man in Israel zwar den Neumond, aber nicht den viel stärker in die Augen fallenden Vollmond festlich und feierlich begrüßt hätte." Als Gründe für die Identität des Sabbats mit dem Vollmondtag führt Meinhold die Bibelstellen 4 Kg 4, 23 f; Is 1, 13 f; Os 2, 13 f; Am 8, 5 an, wo der Sabbat neben dem Neumond erwähnt wird. Der Vollmondtag wurde erst zur Zeit des babylonischen Exils durch das Heiligkeitsgesetz (Lv 19, 3. 30; 23, 11. 15; 24, 8 f) und durch den Propheten Ezechiel (20, 13 f; 22, 8. 26; 23, 38) zum Sabbat bzw. zum siebenten Wochentage umgeändert. Es geschah dies im Gegensatz zur babylonischen Umgebung, um sich von ihr abzuschließen.

d) Das Sabbatgebot setzt den Ackerbau und die Ansiedelung an festen Wohnorten voraus, wie das in den Städten der Fall ist.

e) Endlich ist das Sabbatgebot in der nachmosaischen Zeit nicht beobachtet worden.

ad a. Es läßt sich nicht leugnen, daß die positive Form, die Anführung von Einzelheiten und die Motivierung des Gebotes zu der Kürze des fünften bis neunten Gebotes in einem gewissen Kontrast steht. Daher ist man nicht mit Unrecht auf den Gedanken verfallen, daß auch das Sabbatgebot ehedem einmal anders gelautet haben mag. B. D. Eerdmans [155] meinte, „es wäre möglich, daß ursprünglich das Gebot sich auf die Worte: ‚Du sollst am Sabbat (und am Neumondtag) nicht irgendeine Arbeit tun', beschränkt habe". Die verschiedene Stilisierung und Spezifizierung in Dt 5, 12—16, sowie die Abweichung in der Motivierung des Gebotes erbringen ohne Zweifel den Beweis einer späteren redaktionellen Bearbeitung des Wortlauts mit Hinzufügung von neuen Einzelheiten. Dies vorausgesetzt, wird man gegen die Substanz des

[154] Sabbat u. Sonntag, Leipzig 1909, 11. 21. Derselbe, Der Dekalog, Gießen 1927, 16.

[155] Atl. Studien III 139.

Gebotes keine Schwierigkeiten vorbringen können, welche die Mosaität desselben schlechthin unmöglich erscheinen lassen. Denn die Grammatik und Stilistik des Hebräischen in der Zeit Moses ist uns viel zu wenig bekannt, um sagen zu können, dieses oder jenes könne nicht aus mosaischer Zeit stammen. Ferner ist es wohl möglich, daß die Gebote 5—9 bereits formuliert vorlagen und man aus Ehrfurcht vor diesen alten Satzungen deren Wortlaut beibehielt, während das Sabbatgebot Moses auf Antrieb Gottes den Bedürfnissen der Zeit entsprechend formulierte, ergänzte und begründete. Es ist bis jetzt kein Beweis dafür erbracht worden, daß ein positives Gebot in dieser sprachlichen Gestalt zur mosaischen Zeit unmöglich war.

ad b. Was diese Schwierigkeit betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß die Hebräer beim Auszug aus Ägypten keine reinen Nomaden waren. Schon die Patriarchen betrieben teilweise Ackerbau [156]. Ferner lernten die Hebräer den Ackerbau in Ägypten kennen. Gerade die Zeit der Bedrückung in Ägypten war für sie eine sehr gründliche Schulung in der Ausnützung der Ackerscholle (Ex 1, 11—14). Ebenso hatten die Hebräer in Ägypten bereits bleibende Siedelungen, nomadisierende Stämme hätten zum Bau der Städte auch kaum herangezogen werden können. Selbst auf der Wanderschaft durch die Wüste war die nomadisierende Lebensweise nur eine vorübergehende. Der 38jährige Aufenthalt in Kades-Barnea bot hinlänglich Anlaß, auch feste Wohnsitze zu begründen. Demnach war das Sabbatgebot schon für die damalige Zeit im Bereich der Möglichkeit. Außerdem wußte der Gesetzgeber ganz gut, daß die nomadisierende Lebensart nach der Besitznahme des Landes Kanaan ein Ende nehmen werde. Daher konnte er bei Erlassung dieses Gebotes auch darauf Bedacht nehmen. Aber gesetzt den Fall, die Hebräer wären zur Zeit Moses noch reine Nomaden gewesen, so steht es nicht fest, daß Nomaden keiner Ruhetage bedürfen [157]. Denn diese betrieben auch Handwerke. Für solche waren Ruhetage nicht überflüssig. Ebenso war den Wüstenbewohnern die Sklaverei bereits bekannt [158].

ad c. Daß der Sabbat vor dem Exil Vollmondtag gewesen ist, läßt sich aus den angeführten Stellen nicht erweisen. Denn in denselben wird mit keinem Worte angedeutet, was etwa unter dem Sabbat zu verstehen sei. Die einfache Nennung des Sabbats neben dem Neumond wäre vielleicht dann ein Anhaltspunkt, daß darunter der Vollmondtag gemeint sei, wenn ein Vollmondtag in Israel gefeiert worden wäre.

---

[156] Theologische Quartalschrift 97 (1915) 1—16.

[157] R. Kittel, Geschichte I [2] (Gotha 1909) 622.

[158] H. Schmidt, Forschungen zur Religion u. Literatur des A. T. u. N. T., 19. Heft 80.

Allein hiervon fehlt in den Geschichtsbüchern sowie in den Prophetenschriften jegliche Spur. Dieser Umstand erhält noch eine Stütze dadurch, daß der Sabbat auch dann noch neben dem Neumond genannt wird, als er sicher bereits der siebente Wochentag war (Is 66, 23; Ez 45, 17; 46, 2; 1 Chr 23, 31; 2 Chr 2, 3; 8, 13; 31, 3).

Ferner ist es unbewiesen, daß durch Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz der Vollmondtag in den Sabbat umgewandelt worden ist. Davon findet sich weder bei Ezechiel noch im Heiligkeitsgesetz ein Anhaltspunkt. Im Gegenteil, der Prophet Ezechiel macht seinen Zeitgenossen den Vorwurf, daß ihre Väter den Sabbat nicht gehalten haben (Ez 20, 12—16). Der Prophet würde sich dieser Ausdrucksweise kaum bedient haben, wenn früher der Sabbat etwas anderes gewesen wäre, als wozu er ihn gemacht hatte. Es ist auch nicht begreiflich, wie die Priester in der damaligen Zeit imstande gewesen wären, an Stelle des Vollmondtages den Sabbat zu setzen, dessen Verpflichtungen auch das bürgerliche und wirtschaftliche Leben stark beeinflußten. Die Forscher sind daher in der Mehrzahl der Meinung, daß die Umwandlung des Vollmondtages in den Sabbat nicht hinlänglich begründet sei[159]. J. Hehn[160] behauptet sogar, „die Verdrängung des Vollmondtages durch den Sabbat wäre in grauer Vorzeit, aber nicht mehr zur Zeit des Exils möglich gewesen."

ad d. Dieser Einwand ist bereits bei b) vorweggenommen. Hier sei nur noch bemerkt, daß die Behauptung, das Sabbatgebot setze Städtebewohnung voraus, nicht ganz gerechtfertigt ist, außer man nimmt feste Ansiedelung mit Städtebewohnung identisch. Zur Identifizierung liegt aber kein zwingender Grund vor.

ad e. J. C. Mathes[161] bemerkt: „Im Zeitalter des Propheten Elias denkt in Kanaan niemand daran, Sklaven und Vieh am Sabbat Ruhe zu bewilligen. Auch zur Zeit des Jeremias hält man die Ruhetage in Juda nicht, sondern läßt die Sklaven arbeiten (4 Kg 4, 23 f; Jer 17, 21—3)." Diese Behauptung ist zunächst etwas übertrieben und verallgemeinernd. Aber selbst wenn die Nichtbeobachtung der Ruhe am Sabbat ziemlich allgemein gewesen wäre, so folgte daraus nicht, daß das Sabbatgebot nicht existierte. Denn die Beobachtung eines Gebotes ist eine sehr der Veränderung unterworfene Sache. Auch war der Inhalt des Gebotes nicht so klar umschrieben, daß man genau sagen könnte, was verboten war und was nicht. Daraus folgt mit Notwendigkeit eine Verschiedenheit der Observanz zu verschiedenen Zeiten. Vor

[159] R. Kittel, Geschichte[2] 623. Eerdmans, Studien III 139.
[160] Biblische Zeitfragen II (1909) 28.
[161] Zeitschrift für atl. Wissenschaft 24 (1904) 31 f. B. Baentsch, Handkommentar I 2, 182.

dem Exil kam dem Sabbat nicht jene Bedeutung zu wie während desselben und später. Daraus begreift sich auch die kasuistische Entwicklung dessen, was am Sabbat geboten und verboten war.

Aus der vorausgehenden Darstellung ergibt sich, daß zwingende Gründe gegen das mosaische Alter des Sabbatgebotes nicht vorgebracht worden sind. Vielmehr erscheint das Gebot zu jener Zeit als möglich. Wenn die biblische Überlieferung aber möglich ist, so muß grundsätzlich so lange daran festgehalten werden, bis nicht durch anderweitige geschichtliche Urkunden oder durch im Wesen des Sabbats liegende Gründe ein späterer Ursprung nahegelegt wird.

D. In betreff des Alters des Elterngebotes stehen sich die Ansichten der Forscher diametral gegenüber. J. Lippert [162] z. B. hält das Elterngebot für das älteste des Dekalogs. „Der Elternkult", so schreibt er, „ist der Keim alles Kults, und so stand wohl auch in Israel dieses Gebot als das religiöse allen bürgerlichen voran." H. Schmidt [163] glaubt hingegen, das Elterngebot sei in der Zeit Jeremias' in den Dekalog aufgenommen worden. Die Begründung ist zum Teil dieselbe wie beim Sabbatgebote; daher braucht hier auf dieselbe nicht mehr eingegangen zu werden. Als weiterer Grund gegen das Alter des Elterngebotes wird aber noch namhaft gemacht das Subjekt, welches angeredet wird. Mit diesem haben wir uns hier zu befassen. Auf den ersten Blick mag es unverständlich erscheinen, warum dieser Einwand gegen die Mosaität des Elterngebotes erhoben wird. Sein Sinn ist der, daß hier nur Individuen in Betracht kommen können, während bei den anderen Geboten die Gemeinschaft als solche angeredet wird. Allein, wenn auch sonst die Gebote an die Gesamtheit der Volksgenossen gerichtet werden, so sind indirekt doch alle einzelnen Volksgenossen mitinbegriffen. Jeder einzelne der Gemeinschaft wird durch die Gebote verpflichtet. Es ist nun nicht einzusehen, warum je nach dem Kreis der Gemeinschaft das Subjekt, an welches die Anrede gerichtet wird, nicht wechseln kann. Die Volksgemeinschaft hat die Familie zur selbstverständlichen Voraussetzung. Die letztere ist das Ursprünglichere. Es ist darum nicht verständlich, warum dieses Gebot zur mosaischen Zeit nicht möglich gewesen sein soll. Noch weniger kann behauptet werden, daß es in den Rahmen nicht hineinpaßt, in dem der Dekalog uns dargeboten wird. Es wird nämlich behauptet, die Anrede richtet sich an die Hausväter. Darauf ist zu sagen, daß dies aus dem Dekalog nicht hervorgeht, noch auch sonst irgendwo ausgesprochen ist, ferner daß unter dem Subjekt des vierten Gebotes wohl auch Kinder verstanden werden können, die bereits Haus-

[162] Allgemeine Geschichte des Priestertums II (Berlin 1884) 211.
[163] Forschungen, Neue Folge 19, 105.

väter sind, wie aus den Bestimmungen Ex 21, 15. 17; Lv 19, 3a; 20, 9; Dt 21, 18—21; 27, 16 sich ergibt.

E. Gegen die Mosaität des fünften Gebotes sind verschiedene Bedenken ausgesprochen worden. M. Weber [164] bemerkt, daß das allgemeine Verbot des Tötens mit dem Blutracherecht im Widerspruch stehe. Ferner hat man behauptet, das fünfte Gebot stelle ähnlich dem siebenten eine allgemeine Menschheitssatzung dar. Eine solche sei im Munde Moses' nicht denkbar. Endlich ständen gewisse Tatsachen aus nachmosaischer Zeit mit dem Verbote des Tötens im Widerspruch. Solche Tatsachen seien: Der bei der Eroberung Kanaans durch die Hebräer geübte Bann (Cherem), ferner das Vorgehen Gideons gegenüber seinen Feinden, die Handlungsweise Samuels gegen den Amalekiterkönig Agag, die Tat Johels (Richt 5, 26), Joabs (2 Sm 3, 27) usw. Wir wollen auf diese drei Bedenken kurz antworten.

Es ist allerdings richtig, daß die Blutrache, wenn sie uneingeschränkt an Unschuldigen und Schuldigen geübt wurde, den Schein erweckt, als ob es ein Verbot zu töten nicht gegeben habe. Allein selbst im Falle, daß zu Moses' Zeiten und noch lange nachher die Blutrache in dieser Ausdehnung geübt wurde, ist das kein Beweis gegen das Vorhandensein dieses Gebotes. Wozu sind Kulturvölker nicht fähig, wenn die Macht der Leidenschaft heftig auflodert? Sollten wir daher den Naturvölkern oder Halbkulturvölkern mehr Selbstbeherrschung zumuten, wenn sie von Feinden aufs tiefste gekränkt und zum Zorne gereizt wurden? Wenn demnach die Blutrache zur Zeit Moses und noch lange nachher in einer Form geübt worden wäre, welche dem Gebote nicht zu töten widerspricht, so wäre das noch lange kein Beweis, daß dieses Gebot nicht vorhanden war. Ferner widerspricht das Verbot zu töten nicht jeder Form der Blutrache. Im mosaischen Gesetz wird zwischen Mord und Totschlag unterschieden. Es wird im Gesetze bestimmt, daß nur der Schuldige der Blutrache verfällt. Die Blutrache wird also gesetzlich geregelt, sie steht unter Aufsicht der öffentlichen Gewalt. Sie ist, wenn auch nicht im heutigen Sinn, doch im gewissen Sinn ein Akt der Kriminaljustiz. Wie in dieser Form die Blutrache mit dem Verbote zu töten im Widerspruch steht, ist nicht einzusehen. So klug wären die Redaktoren der atl. Gesetze doch auch gewesen, daß sie diesen Widerspruch entdeckt und beizeiten ausgemerzt hätten, wenn er wirklich vorhanden gewesen wäre. Der zweite Einwand beruht auf dem nicht begründeten Vorurteil, daß die Hebräer zur mosaischen Zeit noch nicht geistig so weit fortgeschritten waren, um Einzelfälle zum Anlaß zu nehmen, zusammenfassende Gebote für die

[164] Archiv für Sozialwissenschaft usw. 46 (1918/19) 84.

Volksgemeinschaft und die Allgemeinheit zu erlassen. Ferner steht derselbe im Widerspruch mit den Mitteilungen, die über den Bildungsgang Moses' uns überkommen sind. Endlich wird vom biblischen Schriftsteller ausdrücklich bemerkt, daß nicht Moses der Urheber dieser Gebote ist, sondern Gott. Wie also die abstrakte Form dieses Gebotes gegen den Ursprung in der mosaischen Zeit sprechen soll, ist nicht verständlich. Gut bemerkt daher H. Greßmann [165]: „Die Vorschriften, die der ethische Dekalog aufstellt, sind so allgemein menschlich, daß sie aus jeder Zeit stammen können." Die Tendenz, allgemein menschliche Satzungen aufzustellen, hat sich in Israel schon frühzeitig ausgewirkt (vgl. Gn 39, 3f; 4 Kg 5, 20—7). Die angeführten Fälle von rücksichtsloser Hinmordung gefährlicher und wohl auch grausamer Feinde sind ein Zeugnis roher Sitten und erbarmungsloser Härte, die durch die damaligen Verhältnisse gefordert war, weil ein anderes Mittel versagt hätte, um Israels Kulturgüter zu schützen. Tötungen, die mit Rücksicht auf das wahre oder angebliche Allgemeinwohl verübt werden, finden auch heute noch eine andere Beurteilung als Mordtaten aus rein persönlichen Gründen. Niemand fällt es aber deswegen ein, die Existenz des fünften Gebotes zu leugnen. Anderseits führt uns die Bibel Fälle vor Augen, aus denen sich ergibt, daß man um das Gebot wußte. So bemüht sich David, den Mord an Abner von sich abzulenken (2 Sm 3, 31—9). Dasselbe ergibt sich aus der Erzählung von der Hinrichtung Naboths (3 Kg 21, 19). Osee und seine Gesinnungsgenossen wissen um ein Gebot Jahwes, das den Mord verbietet (Os 4, 2; 7, 7).

F. J. C. Mathes hat gegen das Vorhandensein des sechsten Gebotes seit Moses' Zeiten geltend gemacht, daß sich die Könige Saul und David um die Vorschrift des Dekalogs in Ehesachen nicht gekümmert haben. Dieser Einwand bringt nichts wesentlich Neues. Bei Saul, der sich auch an die Weisungen seines Gönners und Beraters Samuel nicht hielt, der sogar zur Wahrsagerin seine Zuflucht nahm, würde es nicht wundernehmen, wenn er auch in Ehesachen ein weites Gewissen hatte. Mehr würde die Handlungsweise Davids gegenüber dem Hethiter Urias ins Gewicht fallen (2 Sm 11, 3 f. 11—21). Allein die Darstellung des Falles durch den biblischen Schriftsteller zeigt deutlich genug, daß man das Verbot des Ehebruchs wohl kannte. Bestände in dieser Hinsicht noch ein Zweifel, so würde er durch den Vorhalt Nathans und das Bekenntnis Davids vollkommen behoben (2 Sm 12, 1—12). Übrigens ist das Verbot des Ehebruchs schon bei den Primitiven in Geltung gewesen. Ein Zweifel könnte etwa höchstens bezüglich der Formulierung des Gebotes bestehen; allein der Wortlaut desselben ist

[165] Mose u. seine Zeit 474.

so einfach, daß gegen dessen hohes Alter kaum ein Bedenken berechtigt ist.

G. Der Einwand, welcher gegen das Alter des siebenten Gebotes vorgebracht wird, ist dem Wesen nach der gleiche wie gegen das fünfte Gebot, nämlich, daß es ein allgemeines Verbot des Diebstahls zur Zeit des Moses nicht gegeben haben kann. Der Grund hiervon könnte ein zweifacher sein: entweder war man damals noch nicht imstande, allgemeine Gebote zu erlassen, oder es war der Eigentumsbegriff nicht so entwickelt, daß das Verbot des Diebstahls eine reale Unterlage gehabt hätte. Erstere Voraussetzung wurde beim fünften Gebote bereits besprochen. Letzterer sollen hier einige Bemerkungen gewidmet sein. Die Kenntnis des Privateigentums war schon auf der Urstufe der menschlichen Kulturentwicklung vorhanden und bestand zu Recht. W. Schmidt-W. Koppers [166] schreiben hierüber: „Die Eigentumsverhältnisse der Viehzüchter-Nomaden, zu denen die Israeliten zur mosaischen Zeit wenigstens teilweise gehören, muten zum Teil urkulturlich an. Das individuelle Besitztum war scharf ausgeprägt. Dafür zeugt der allgemeine Gebrauch der Eigentumsmarken, wie sie den jungen Herdentieren schon eingebrannt wurden." Ein Beispiel ähnlicher Art begegnet uns auch in der Bibel (Gn 30, 31—35). Übrigens bietet die Bibel positive Belege genug, daß man das Privateigentum schon in alter Zeit kannte (Gn 23, 9. 13—20) und dessen Verletzung als Frevel empfand (2 Sm 12, 1—6; 3 Kg 21, 19).

H. M. Weber [167] glaubte annehmen zu sollen, daß im achten Gebote vom Gerichtszeugnis die Rede sei. Dieses setze selbstverständlich ein geregeltes Prozeßverfahren voraus. Ein solches habe es aber bei den Hebräern zur mosaischen Zeit noch nicht gegeben. Es mag richtig sein, daß es ein den modernen Verhältnissen analoges Gerichtsverfahren bei den Hebräern zur mos. Zeit nicht gegeben hat. Aber außer allem Zweifel steht es, daß Rechtsstreitigkeiten auch damals schon vorgekommen sind, und es liegt in der Natur der Sache, daß die streitenden Parteien sich um jene Behelfe umsahen, die ihnen Aussicht boten, ihrer Rechtssache zum Siege zu verhelfen. Ein solcher Behelf war seit urvordenklichen Zeiten zweifelsohne die Beweisführung durch Zeugen. Daher ist auch schon Ex 23, 1 von einem falschen Zeugen die Rede. Die Einrichtung der Zeugenschaft mag auch bei den Hebräern eine Entwicklung durchgemacht haben, aber kein Zweifel kann darüber vorhanden sein, daß die Einrichtung der Zeugenaussage vor dem Richter der mosaischen Zeit bereits bekannt war. Es liegen bis jetzt auch keine zwingenden Gründe

[166] Völker u. Kulturen I (Regensburg) 641.
[167] Archiv für Sozialwissenschaft usw. 46 (1918/19) 84.

Palestine Institute of Pacific School of Religion
PACIFIC SCHOOL

vor, die Bestimmungen in Nm 25, 30; Dt 17, 6; 19, 15, welche auf die Zeugenschaft Bezug nehmen, in eine spätere Zeit herabzusetzen. Zumal das Institut der Zeugenschaft durch den Kodex Hammurapi § 3. 123 f. 127 sowie durch die Rechtsurkunden aus altbabylonischer Zeit, die M. Schorr[168] publiziert hat, bereits in uralter Vergangenheit bezeugt ist.

I. Gegen die Mosaität des neunten und zehnten Gebotes nehmen ältere und neuere Forscher Stellung. Da die Begründung fast überall dieselbe ist, so genügt es, die typischen Vertreter derselben anzuführen. Der eine Teil der Forscher findet es unverständlich, daß zur mosaischen Zeit bereits ein Verbot der Begierde, d. h. ein Verbot bloß innerer Sünden erlassen worden sein soll. Sie deuten daher das hebräische Zeitwort um und behaupten, dasselbe bedeute eine Tat- und nicht eine Gedankensünde. J. Lemme[168a] schreibt: „Die Geschichte der alttestamentlichen Ethik würde zu einem Rätsel, wenn schon Mose dem israelitischen Volk die Erkenntnis der Sündhaftigkeit der nur im Herzen sich verbergenden oder auftauchenden bösen Lust, die nie zur bösen Tat wird, mitgeteilt hätte." Er deutet daher das hebräische chamad (begehren) = die Begierde durch „die Tat erfüllen". B. D. Eerdmans[169] wollte übersetzen: „Du sollst dir die Frau deines Nächsten nicht aneignen, wenn sie herrenlos ist." M. Weber[170] schließt sich ihm an, gibt aber dem genannten Zeitwort oder dem, das ursprünglich an seiner Stelle stand, die Bedeutung „betrüglich manipulieren". Andere Forscher glauben, das 9. und 10. Gebot haben ein anderes kulturelles Milieu zur Voraussetzung. So bemerkt J. C. Mathes[171]: „Der Dekalog trägt die Kennzeichen späterer Kulturentwicklung an sich. Alles in ihm weist auf Landbau und Städtebewohnung mit festen Wohnsitzen hin . . . Dem Wort ‚Haus' kann man unmöglich die figürliche Bedeutung ‚Besitz, Familie' beilegen, wenn es die eigentliche Bedeutung haben kann. Das Verbot der Begierde kann nicht von Moses stammen, es entspricht ganz der prophetischen Lehre." Ihm treten W. Nowack[172] und J. M. Bin Gorion[173] zur Seite.

Was den ersten Einwand anbelangt, so ist zunächst zu bemerken, daß die Umdeutung des hebräischen Zeitwortes rein willkürlich ist. Die

---

[168] Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts, Leipzig 1913, 326—458.

[168a] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880, 110.

[169] Atl. Studien III (Gießen 1910) 142 f.

[170] Archiv für Sozialwissenschaft usw. 46 (1918/19) 84.

[171] Zeitschrift f. atl. Wissenschaft 24 (1904) 24.

[172] 33. Beiheft zur Zeitschrift für atl. Wissenschaft 392.

[173] Sinai u. Garizim, Berlin 1925/6, 343.

Stellen, die von Lemme hierfür angeführt werden (Ex 34, 24; Dt 7, 15; Jos 7, 21; Mich 2, 2; Is 1, 29; 44, 9; Ps 39, 12; Prv 6, 25; Ct 2, 3) sind nicht geeignet, einen Beweis für diese Umdeutung zu bieten. Sie sind daher auch von späteren Forschern nicht mehr angeführt worden. Die Stellen, welche Eerdmans für seine Ansicht anführt (Ex 34, 24; Prv 12, 12; Ps 68, 17) können nur durch eine petitio principii dieselbe stützen. Die Bedeutung, welche M. Weber dem Zeitworte oder einem anderen beilegt, beruht auf einer bloßen Vermutung. Mit ihr ist daher nichts anzufangen. Die Frage, um die es sich handelt, ist also die: Ist ein Verbot der Begierde zur mosaischen Zeit möglich gewesen oder nicht? Angenommen den Fall, es wäre durch Induktion nachgewiesen, daß zur mosaischen Zeit noch nirgends in der Welt ein Verbot der Begierde vorhanden gewesen wäre — dies ist natürlich nicht der Fall —, so wäre das noch kein Beweis, daß ein solches nicht bei den Hebräern hätte erlassen werden können. Denn die religiös-sittliche Entwicklung dieses Volkes ist einmal eine andere als die anderer Völker. Allein es ist gar nicht einmal vonnöten, auf die besondere göttliche Führung dieses Volkes zurückzukommen, um das Begierdeverbot zu erklären. Moses war ohne Zweifel ein hochgebildeter Mann, soweit man dies von einem Menschen zu seiner Zeit sagen kann. Ein Mann von solcher Bildung konnte wohl durch eigene Reflexion, wozu ihm die Gelegenheit in Midian nicht fehlte, auf den Gedanken kommen, daß die Wurzel des Bösen im Herzen geborgen liegt. Dieser konnte um so leichter in ihm Gestalt gewinnen, da es an Anhaltspunkten hierfür weder in der heimischen noch in der ägyptischen Literatur fehlte. Schon aus der Patriarchenzeit werden uns Tatsachen berichtet, die nicht bloß die sittliche Beurteilung des Tuns, sondern auch die der Gesinnung bekunden (Gn 4, 7; 8, 21; 20, 4 f). Und das 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches enthält gar den Satz: „Mein Herz ist nicht frevelhaft gewesen“ [174]. Ja die Erkenntnis, daß die Wurzel des Bösen im Herzen liegt, war schon bei den Primitiven bekannt. Nach Ansicht der Kiou-Pygmäen (Afrika) geht alle Schlechtigkeit aus dem Herzen hervor. Es gilt bei ihnen als schweres Vergehen, auf den Tod eines fremden Angehörigen zu sinnen. Sie kennen auch geheime Sünden, welche im Herzen verborgen bleiben [175].

In bezug auf das zweite Bedenken ist vor allem zu bemerken, daß die ganze Fassung des 9. bzw. des 10. Gebotes schwerlich den ursprünglichen Wortlaut wiedergibt, sondern spätere Zusätze enthält. Was den

[174] H. Greßmann, Altorientalische Texte u. Bilder 188.

[175] Koppers, W., Festschrift zu W. Schmidts 60. Geburtsfest, Wien 1928, 686 f.

Ausdruck Beth betrifft, so sind neuere Forscher der Ansicht, daß es an der genannten Stelle im Dekalog in der übertragenen Bedeutung „Familie" bezeichnen kann, oder daß man es in der Bedeutung „Behausung" nehmen könne, unter der nach arabischem Sprachgebrauch auch das Zelt mitinbegriffen sei. Ohne Zweifel hat Moses das Haus gekannt (Ex 12, 22). Möglich ist es, daß man wegen des längeren Aufenthalts zu Kades Barnea auch schon zur Errichtung einer Art von Behausungen übergegangen ist, die man besser mit Beth als mit 'Ohel benannte. Moses kann bei der Wahl des Ausdruckes auch die Verhältnisse in der Zukunft im Auge gehabt haben. J. Herrmann tritt entschieden dafür ein, daß beth in Ex 10, 17a „Haus" bedeute und findet darin keinen Anhaltspunkt, daß dieses Gebot nicht mosaisch sein könne [176]. Mag es sich also mit der Bedeutung von Beth verhalten wie immer, so folgt aus der Wahl dieses Wortes nie und nimmer, daß der Hintergrund dieses Gebotes in die nachmosaische Zeit führt, da die Hebräer die Häuser schon lange kannten (Gn 33, 17; Ex 12, 22).

Wir können somit diese Ausführungen mit folgenden Feststellungen schließen: Gegen die Mosaität des Dekalogs können positive Zeugnisse nicht angeführt werden. Die negativen Zeugnisse, die aus der Sprache und Kulturgeschichte gegen den Dekalog als Ganzes oder gegen einzelne Gebote vorgebracht werden, stützen sich auf Voraussetzungen, die teils falsch, teils nicht hinlänglich gesichert sind, um die biblische Überlieferung zu erschüttern. Mit Recht wird daher heute weithin zugegeben, daß der Dekalog aus der Zeit Mosis stammt [177].

§ 4. Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs.

Die Verschiedenheit der Überlieferung des Dekalogs, die wir oben kennengelernt haben, legt es nahe, daß derselbe entweder im Ex oder im Dt oder in beiden zugleich nicht mehr in seinem ursprünglichen Wortlaut erhalten ist. Die Anhänger der kritischen Schule halten es für eine ausgemachte Sache, daß wir weder in Ex 20, 1—17, noch in Dt 5, 6—18 (21) den Dekalog in seiner ersten Gestalt besitzen. Dieser Ansicht hat sich in neuester Zeit auch Fr. Feldmann mit einigen Einschränkungen angeschlossen. Gegen diese ist eine Berufung auf Dt 4, 2, wo es heißt, „daß man diesen Geboten nichts hinzufügen und nichts von ihnen wegnehmen dürfe", unzutreffend; denn der Inhalt der Gebote, also die Substanz derselben wird durch die literarischen Weiterungen nicht angetastet. So ergibt sich die Frage: Wie sah also der Dekalog ursprünglich aus? Diese Frage zu beantworten ist mehr-

[176] Sellin-Festschrift, Leipzig 1927, 78. 82.

[177] A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch, Stuttgart 1927, 89.

fach versucht worden. Die bedeutenderen Versuche hiervon sollen an dieser Stelle vorgeführt werden. Nach R. Kittel[178] hatte der Dekalog folgenden Wortlaut:

1. Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine fremden Götter neben mir haben.
2. Mache dir kein Götterbild.
3. Führe den Namen Gottes nicht für Nichtiges im Mund.
4. Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen.
5. Ehre Vater und Mutter.
6. Morde nicht.
7. Brich nicht die Ehe.
8. Stehle nicht.
9. Rede nicht Lügenzeugnis gegen deinen Nächsten.
10. Begehre nicht das Haus deines Nächsten.

W. Nowack[179] rekonstruiert aus den zwei Rezensionen in Ex 20 und Dt 5 den Urdekalog folgendermaßen:

1. Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine fremden Götter haben.
2. Du sollst dir keine Bilder machen.
3. Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen.
4. Gedenke, daß du den Sabbat heiligest.
5. Ehre Vater und Mutter.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten.
10. Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.

H. Schmidt[180] bestimmt den Wortlaut des Urdekalogs, wie folgt:

1. Du sollst keine anderen Götter vor dir haben.
2. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen.
3. Du sollst ihnen nicht dienen.
4. Du sollst dir kein Bild machen.
5. Du sollst den Namen Jahwes (deines Gottes) nicht eitel nennen.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.

---

[178] Geschichte des Volkes Israel I [2] (Gotha 1909) 552.

[179] Beiheft 33 zur Z. f. atl. W., Gießen 1917, 383.

[180] Forschungen zur Relig. u. Literatur des A. u. N. T.. Neue Folge, 19. Heft 82.

9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben.
10. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut.

E. Sellin[181] schlägt wegen des hypothetischen Charakters jeder derartigen Konstruktion folgende Formulierung der alten Regel des Mose für die Gemeinde vor:

1. Du sollst keine anderen Götter außer mir haben.
2. Du sollst dir kein Gottes Bild machen.
3. Du sollst den Namen Jahwes nicht mißbrauchen.
4. Du sollst nicht irgendeine Arbeit am Sabbat (und Neumondtag) tun.
5. Du sollst deinem Vater und deiner Mutter nicht fluchen.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten.
10. Du sollst nicht begehren ein Haus.

A. Gampert[182] glaubt, daß der Dekalog ursprünglich folgenden Wortlaut hatte:

1. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.
2. Du sollst dir kein Schnitzbild machen.
3. Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes nicht zu eitlen Dingen gebrauchen.
4. Gedenke, daß du den Tag des Sabbats heiligest.
5. Ehre Vater und Mutter.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben.
10. Du sollst nicht begehren.

Aus den vorhin angeführten Beispielen, die ohne Ausnahme aus neuester Zeit stammen, ist ersichtlich, daß der Urdekalog verschieden rekonstruiert wird. Am meisten divergiert wohl die Rekonstruktion von H. Schmidt, der das Sabbat- und Elterngebot vom Urdekalog ausscheidet und dafür das erste Gebot in drei zerlegt. Indes ist diese Ausschaltung, wie wir oben gesehen haben, nicht hinlänglich begründet. Anderseits ist aber die auffallende Übereinstimmung dieser Wiederherstellungsversuche

[181] Geschichte des israelit.-jüd. Volkes I (Leipzig 1924) 84.

[182] Revue de Théologie et de Philosophie, Nouv. Série XIV (1926) 190.

sowohl inhaltlich wie formell nicht zu verkennen. Fr. Feldmann [183], der einzige unter den katholischen Biblikern deutscher Zunge, der einen Vorschlag in betreff der ursprünglichen Formulierung des Dekalogs versucht hat, weicht nur hinsichtlich des neunten Gebotes von den vorausgehenden wesentlich ab, indem er das Gebot: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib" aufgenommen wissen will. Wenn daher O. Meißner [184] Delitzsch' Ausspruch: „Die Urgestalt des Dekalogs ist vollständig zum X geworden" im zustimmenden Sinn anführt, so möchten wir dem nicht uneingeschränkt beipflichten. Gewiß läßt sich der Urdekalog nicht mehr in allen Einzelheiten formell feststellen, aber das besagt noch lange nicht, daß eine der ursprünglichen Gestalt sehr nahe kommende Rekonstruktion unmöglich ist. Das beweist die vielfache Übereinstimmung der oben angeführten Versuche. Anderseits liegt das auch in der Natur der Sache begründet. Denn der Rahmen, in dem der Dekalog in Ex und Dt dargeboten wird, läßt für Divergenzen keinen weiten Spielraum. Für die Gebote der zweiten Tafel ist es ja recht wahrscheinlich, daß wir in ihnen noch die ursprüngliche Formulierung vor uns haben, wenn man vom neunten und zehnten bzw. vom zehnten Gebot absieht. Uns scheint daher der Pessimismus J. Meinholds [185] nicht berechtigt, wenn er schreibt: „Angesichts dieser Wiederherstellungsversuche und dessen, was der Dekalog dabei erleiden muß, kann man nur mit dem Propheten ausrufen: ‚Der Gerechte muß viel leiden, und niemand nimmt es zu Herzen' (Is 57, 1). Wissenschaftlichen Wert haben meines Erachtens solche Versuche nicht."

§ 5. Der Ort der Gesetzgebung.

Ex 19, 1 f wird berichtet, daß Israel am dritten Tage des dritten Monats nach dem Auszuge aus Ägypten in die Wüste Sinai kam und dort gegenüber dem Berge seine Zelte aufschlug. Von diesem Berge aus, der Ex 19, 11 ausdrücklich Sinai genannt wird, verkündete dann Gott den Dekalog (Ex 19, 18—20, 1).

Bis zum 19. Jahrhundert galt der 2292 Meter hohe Dschebel Musa als Berg der Gesetzgebung [186]. Außer diesem wurden der Dschebel Katerin und der Serabit (Sarbut) el chadem als Ort der Gesetzgebung angesehen [187]. Allen diesen Ansichten ist gemeinsam, daß sie den Berg der Gesetzgebung im Süden der peträischen Halbinsel suchen.

[183] Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge I (1924) 18.
[184] Der Dekalog im Hexateuch, Halle a. d. S. 1893, 10.
[185] Der Dekalog, Gießen 1927, 28.
[186] Mitteilungen d. k. k. geograph. Gesellschaft in Wien 54 (1911) 628.
[187] E. Sellin, Geschichte des israelit.-jüd. Volkes I (Leipzig 1924) 61.

J. Wellhausen [188] neigte der Ansicht zu, daß der Berg der Gesetzgebung bei Kades (Barnea) zu suchen sei. Endlich wurde in neuester Zeit eine dritte Ansicht aufgestellt, nach welcher der Berg der Gesetzgebung im nördlichen Arabien und zwar an der Ostseite des Meerbusens von Akaba in der südlichen Verlängerung des Edomitergebirges gelegen sei [189]. Man sagt ferner: „Die älteste prosaische Tradition Israels, die jahwistische (Ex 2, 15—3, 1), weise nach Midian. Nun war Midian ein arabischer Stamm, dessen eigentliche Wohnsitze auf der Ostseite des älamitischen Meerbusens waren. Wenn nun Moses von Ägypten aus hierher floh, so konnte er selbstverständlich seine Herden nicht an einen Gottesberg treiben, der im Süden der heutigen Sinaihalbinsel lag" [189a]. Es ist hier nicht unsere Absicht, das Sinaiproblem ausführlich zu behandeln. Es soll hier nur zu den verschiedenen Ansichten kurz Stellung genommen werden. Die Ansicht Wellhausens ist von der Voraussetzung verschiedener, voneinander unabhängiger Quellenschriften abhängig. Wenn man von dieser absieht, so steht die Behauptung, daß Israel auf der gewöhnlichen Heeresstraße nach Kades Barnea gezogen sei, mit Ex 15, 23—16, 2; 17, 1; 19, 1 nicht im Einklang. Ebenso läßt sich diese Ansicht mit Dt 1, 2 coll. 19 nicht vereinbaren, wo mitgeteilt wird, daß der Gottesberg, wo die Gesetzgebung erfolgte, 11 Tagereisen von Kades Barnea entfernt sei. Was die dritte Ansicht betrifft, so erfreut sich dieselbe, wie E. Sellin sagt, wenigstens in Deutschland der zahlreichsten Anhänger. Allein trotzdem stehen derselben schwere Bedenken entgegen, da sie dem biblischen Bericht eine Deutung gibt, welche der langjährigen Auffassung desselben offenkundig widerspricht.

Zunächst ist es nicht erwiesen, daß die Midianiter, die noch zur Zeit des Propheten Habakuk (3, 7) wahrscheinlich Nomaden waren, nicht im Süden der peträischen Halbinsel gezeltet haben können, denn so genau lassen sich die Zeltplätze von Nomaden nie bestimmen. Übrigens ist es selbst nach der Jahwequelle, welcher der Bericht von Moses' Flucht nach Midian zugewiesen wird, nicht ausgeschlossen, daß Midianiter einst auf der Halbinsel Sinai wohnten (Richt 1, 16; 1 Sm 15, 6). Die Stelle Dt 33, 2 beweist nichts für die Lage des Sinai im Osten des Meerbusens von Akaba; denn P. de Lagrange hat nachgewiesen, daß Seir im Süden von Judäa zu suchen ist. Dasselbe ergibt eine Prüfung von Richt 5, 4 f [190]. J. A. Bewer [191] versuchte mit Hinweis auf Ex 19

[188] Komposition des Hexateuchs [3], Berlin 1899, 108; Prolegomena [5] 347 f.; Israelitische u. jüdische Geschichte [4] 74.

[189] Sellin, ebda 63.

[189a] Weidenauer Studien IV (1911) 133. [190] Ebd. 137 f.

[191] Nationaler Jahweglauben, in: Theolog. Studien u. Kritiken 77 (1904) 167.

und 20 und Nm 16 darzutun, daß der Berg der Gesetzgebung vulkanischen Charakter habe. Da sich Spuren eines Vulkans im Gebirge der Halbinsel Sinai nicht finden, so verlegte er den Sinai in die vulkanischen Gebiete des Hochlandes von Seir, das er östlich vom Meerbusen von Akaba lokalisierte. Diese Anschauung wurde von K. Miketta [192] als haltlos dargetan. Sie steht in deutlichem Widerspruch mit Ex 19, 16.

Der Grund, warum man zu den beiden vorausgehenden Ansichten die Zuflucht nahm, war der, daß man die Schwierigkeiten, die einem Zuge des Volkes Israel nach dem Süden der Halbinsel Sinai entgegenstanden, zu hoch einschätzte. J. W. Colenso [193] hat nämlich die Behauptung aufgestellt, daß der Wüstenzug Israels, wie er in der Bibel geschildert wird, räumlich und zeitlich unmöglich gewesen sei. Dieser Auffassung hat sich später noch E. Sayce [194] angeschlossen. Ihnen gegenüber hat K. Miketta [195] überzeugend dargetan, daß Gründe räumlicher oder zeitlicher Natur nicht vorliegen, die zwingen, die Tradition, wonach der Berg der Gesetzgebung im Süden der Sinaihalbinsel lag, zu verlassen. Wir geben dieser Anschauung den Vorzug, ohne damit sagen zu wollen, daß die Bedenken, welche der Tradition entgegenstehen, alle beseitigt seien. Insbesondere soll nichts darüber ausgesprochen sein, welcher Berg näherhin im Sinaigebirgsstock als Berg der Gesetzgebung in Betracht komme. Wir schließen uns in dieser Hinsicht J. Hehn [196] an, der schreibt: „Die Lage des biblischen Sinai ist noch nicht sicher festgestellt und läßt sich schwerlich je sicher feststellen, weil die alttestamentlichen Nachrichten zu unbestimmt sind."

§ 6. Die Promulgation des Dekalogs.

Die biblische Überlieferung berichtet, daß der Herr den Sinai als den Ort bestimmt hat, wo er Israel das Grundgesetz des Bundes kundtun wollte (Ex 19, 4 f). Auf die Bundesschließung sollte das Volk sich gebührend vorbereiten. Dadurch sollte ihm die Heiligkeit der Verpflichtungen, die es dem Herrn gegenüber übernahm, zum Bewußtsein gebracht werden (Ex 19, 10 f). Diese Tatsache wird nur von jenen in Abrede gestellt, welche den Zug Israels zum Sinai ins Gebiet der Sage verweisen oder ihn sonst für unmöglich halten. J. W. Rothstein [197] bemerkt hierüber: „Blicken wir auf die folgende Geschichte des

[192] Weidenauer Studien III (1909) 88 f.; IV (1911) 144—6.

[193] Pentateuch and book of Joschua critically examined I [2] (London 1862) 61 ff.

[194] Imperial and Asiatic Quarterly Review VI (1893) 149 ff.

[195] Weidenauer Studien III (1909) 90—112.

[196] Die biblische u. babyl. Gottesidee 390.

[197] Moses und das Gesetz II (Gr.-Lichterfelde-Berlin 1911) 35.

Gesamtvolkes und die Zeugnisse über das wirkliche Bewußtsein der Besten im Volke zu allen Zeiten, von den grundlegenden Anfängen der national- und religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels, so müssen wir anerkennen, daß in Mosis Zeit und durch Mosis Vermittlung und an dem Gottesberg im Südland etwas Derartiges vorgegangen sein muß, wie uns von der Überlieferung erzählt wird . . . Diese Tatsache leugnen, bedeutet nichts anderes, als der gesamten Entwicklungsgeschichte Israels die Wurzel rauben."

J. Hehn [198] schreibt: „Gegründet wurde das israelitische Religions- und Staatswesen am Sinai. Die Erinnerung an den dort geschlossenen Bund wirkt auf jeder Seite der Geschichte Israels nach, so daß an dessen geschichtlichen Charakter nicht zu zweifeln ist, wie auch die Vorgänge im einzelnen gewesen sein mögen." H. Schmidt [199] endlich sagt: „Wir haben über die Gottesoffenbarung am Sinai (oder Horeb) im Pentateuch eine Fülle von Erzählungen (oder Resten von solchen). Die Mehrzahl stimmt darin überein, daß sie eine Erscheinung Jahwes vor Moses im Feuer auf der Spitze des Berges berichtet, und daß dabei der berith zwischen Jahwe und dem Volke Israel geschlossen wurde. Die Überlieferung ist so fest, daß wir starke Gründe haben müßten, sie als irrig zu betrachten." Ebenso ist es gut bezeugt, daß die Bundesschließung auf Grund des Dekalogs erfolgte [200] (Ex 34, 27 f). Somit unterliegt es keinem berechtigten Zweifel, daß die Kundmachung des Dekalogs am Sinai erfolgte. Aus dieser Tatsache ergeben sich zur Beantwortung drei Fragen:

1. Wer hat den Dekalog am Sinai verlautbart?
2. Unter welchen Umständen ward der Dekalog kundgetan?
3. Wie verhält es sich mit dessen Niederschrift?

ad 1. J. W. Rothstein [201] hat die Frage aufgeworfen, wer den Dekalog verkündet hat. Er meint, daß sowohl in Ex 19, 9. 19 sowie Dt 5, 5 Spuren einer Überlieferung vorhanden sind, welche andeuten, daß Moses auch bei der Verkündigung des Dekalogs das Mittleramt zwischen Jahwe und Israel bekleidete. Die Andeutungen in Ex 19, 9. 19 haben die Quellenscheidung zur Voraussetzung. Wer sich nicht auf den Standpunkt der Quellenscheidung stellt, wird an den betreffenden

[198] Die biblische u. babyl. Gottesidee 392.

[199] Forschungen 108.

[200] Auf die Kontroverse, ob der Bund auf Grund einer nur allgemeinen Verpflichtung Gott gegenüber ähnlich wie bei der Bundesschließung mit Abraham oder auch auf Grund des Bundesbuches geschlossen worden ist, soll hier nicht eingegangen werden.

[201] Moses u. sein Gesetz II 37 f.

Stellen keine Bezugnahme auf die Kundmachung des Dekalogs erblicken. Denn bei den betreffenden Mitteilungen an Moses kann es sich um Dinge gehandelt haben, welche der Promulgation des Dekalogs vorausgingen. Dt 5, 5 ist im Hinblick auf Ex 19 u. 20 so zu erklären, daß Moses bei der späteren Bundesgesetzgebung auf Befehl Jahwes die Vermittlung übernommen hat, wovon Ex 20, 21 f zu lesen ist. Aber auch, wenn man sich auf den Standpunkt der Quellenscheidung stellt, läßt sich diese Meinung schwer festhalten, da in diesem Falle in einer und derselben Quelle ein Widerspruch vorhanden ist. Ex 20, 18 f läßt sich dem klaren Wortlaut nach nicht anders verstehen, als daß Gott selbst ohne Dazwischenkunft eines Mittlers zum Volke gesprochen hat. Dazu kommt noch die ganz eindeutige Mitteilung von Dt 11, 10—14; 5, 19 (22). Wir haben demnach in Ex 19 eine ganz einzigartige Theophanie vor uns, welche den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität des Dekalogs bekunden soll, obwohl diese auch bei Annahme der Vermittlung durch Moses nicht in Frage gestellt würden.

ad 2. Die Erscheinung des Herrn am Sinai unter Donner und Blitz, in Feuer und Rauch hat den Forschern aus der Schule des Evolutionismus reichen Stoff für ihre Theorie geboten. Zunächst, so meint H. Greßmann [202], lernte Israel Jahwe als Vulkangott kennen. Von anderen wird Jahwe zum Gewittergott gestempelt. Auch katholische Forscher nehmen dieser Erscheinungsweise gegenüber eine reservierte Haltung ein. So meint J. Hehn [203], man dürfe die Bedeutung Mosis als Religionsstifter nicht von den Umständen der Erscheinung Jahwes am Sinai abhängig machen, diese sowie andere Erscheinungen seien im einzelnen zu erklären und historisch zu werten. Was ist also in bezug auf die Umstände dieser Theophanie zu sagen? Vor allem muß festgestellt werden, daß diese Umstände, abgesehen von Ex 19, 18; 20, 18, öfters bezeugt sind. Man vergleiche Ex 24, 16 f; Dt 4, 11; 5, 22. Betreffs des Charakters dieser Erscheinungen dachten manche Forscher an einen Vulkanausbruch. Indes fehlt hierfür am Sinai die geologische Voraussetzung. Der Stock des Sinaigebirges besteht aus nesterartig gebildeten Granitbergen, welche ein Werk der gewaltigen Gewitterstürme des Winters und Frühjahrs und der Verwitterung sind [204]. Hiermit fehlt der mythologischen Konzeption, nach der Jahwe ein Vulkangott wäre, die natürliche Grundlage. Die Beschreibung, wie sie die Bibel an verschiedenen Stellen bietet, paßt zu-

[202] Mose u. seine Zeit 468.

[203] Die biblische u. babylonische Gottesidee 389.

[204] Cfr. H. Hume, The geography and geology of the Sinai, Kairo 1906, 46 (?).

treffend auf ein Gewitter. Th. Barron [205] schreibt hierüber: „Die Halbinsel Sinai ist im Winter und Frühjahr plötzlichen schweren Gewitterstürmen ausgesetzt. Die Beduinen lagern selbst bei heiterstem Wetter nicht leicht in einem Trockental, denn sie wissen, daß ganz plötzlich ein engbegrenzter Gewittersturm losbrechen kann, der die Trockentäler in brausende Gießbäche verwandelt. Damit erscheinen die natürlichen Voraussetzungen für das Erscheinen Jahwes im Gewittersturm gegeben. Also haben wir einen Mythus des Gewitters vor uns, das zum Gewittergott personifiziert erscheint? Darauf ist folgendes zu sagen. Es mag vielfach der Fall sein, daß die Gewitterstürme der mythenbildenden Phantasie die Voraussetzung boten, diese zu personifizieren und diese Personifikationen mit dem Diadem der Gottheit zu zieren. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß jede Schilderung einer Gotteserscheinung auf einem Mythus beruht. Hierbei ist das ganze kulturelle Milieu eines Volkes in Betracht zu ziehen und dessen Gottesvorstellungen zu prüfen. Unter diesem Gesichtspunkt muß aber bemerkt werden, daß schon bei den Urvölkern Theophanien unter gewitterähnlichen Erscheinungen vorgestellt werden, die sich die Gottheit transzendent dachten. Daß der Herr im Gewitter sich offenbart, ist auch eine den Hebräern geläufige Vorstellung. Wir dürfen uns nur an die großartige poetische Beschreibung in Ps 17 (18), 8—16 erinnern. Den Donner hielt man in Israel noch in später Zeit für Gottes Stimme, die Blitze für seine feurigen Diener, die Gewitterwolken für seinen Wagen. In jener Zeit fiel es aber niemand mehr ein, diese Erscheinungen mit dem göttlichen Wesen zu identifizieren und die Natur zu vergotten. Der Herr wird aber bereits im Dekalog als völlig von der Natur verschieden gedacht, als der Schöpfer der Welt bezeichnet. Wenn der biblische Schriftsteller die Theophanien durch Bilder der sichtbaren Natur zur Kenntnis seiner Leser bringt, so verfolgt er dabei den Zweck, die Herrlichkeit und Majestät Jahwes hervortreten zu lassen. Die Verknüpfung der Offenbarung des Herrn mit innerweltlichen Vorgängen hatte bei der Gottesvorstellung der Hebräer nichts mehr Verfängliches an sich, denn sie erblickten hierin ein Zeichen seiner Herrschergewalt über die Dinge der Welt und ein Unterpfand seiner Allgegenwart, durch die er alle Kräfte der Natur in seinen Dienst stellte. Daher tragen die gottesgläubigen Forscher kein Bedenken, den Umständen der Theophanie am Sinai Realität zuzuerkennen. L. Lemme [206] schreibt: „Es handelt sich bei der Bundesschließung am Sinai um eine Theophanie ganz besonderer Art,

[205] The topography and geology of the peninsula Sinai, Kairo 1897, 60 (?).

[206] Die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dekalogs, Breslau 1880, 108.

wodurch die Grundgesetze der sittlichen Lebensführung erlassen wurden." J. W. Rothstein [207] bemerkt: „Wie immer man sich zu den Einzelheiten in der Schilderung der Vorgänge am Gottesberge stellen will, so viel wird man jedenfalls festhalten müssen, daß das dort vollzogene Werk Mosis unter Begleiterscheinungen erfolgte, in denen sich auch das Volk der Gegenwart Gottes bewußt wurde, dessen gewaltige Hilfe es bis dahin in überwältigender Weise erfahren hatte." J. Selbst [208] sagt: „Was am Sinai geschah, ist die herrlichste Gottesoffenbarung, welche das Alte Testament kennt, reich an Zeichen und Wundern, deren Bedeutung ausdrücklich hervorgehoben und auf die später immer wieder zurückgewiesen wird."

ad 3. An der Stelle, wo der Dekalog nach dem Berichte der Bibel verkündet wurde, verlautet zunächst nichts, daß er allsogleich niedergeschrieben wurde. Die erste Erwähnung einer Aufschreibung von Bundesgesetzen geschieht Ex 24, 4. Indes an jener Stelle handelt es sich dem Zusammenhang nach nicht um die Aufzeichnung des Dekalogs, sondern um die Satzungen, die Ex 20, 21—24, 1 verzeichnet sind. Doch noch im nämlichen Kapitel V. 12 wird erzählt, daß der Herr Moses auf den Berg rief, um ihm die zwei steinernen Tafeln zu übergeben, auf die er selbst die Gesetze und die Gebote aufgeschrieben hatte. Die Nachricht, daß Gott selbst die zwei steinernen Tafeln beschrieben hat, kehrt Ex 31, 18; 32, 15 f; Dt 4, 13; 5, 22; 9, 10 wieder. Mit diesen Tafeln war Moses vom Berge herabgestiegen (Ex 32, 15). Als er am Fuße des Berges erfuhr, daß sein Volk inzwischen der Verehrung des goldenen Kalbes sich zugewandt hatte (Ex 32, 19; coll Dt 9, 15—17), zerschmetterte er voll Unmut die zwei steinernen Tafeln. Daher erging nach Ex 34, 1 f (Dt 10, 1 f) an Moses von neuem der Auftrag des Herrn, zwei neue steinerne Tafeln herzustellen, damit Jahwe die Worte aufschreibe, die auf den früheren Tafeln verzeichnet waren. Ex 34, 28[b] wird die Ausführung dessen berichtet, wovon Ex 34, 1 die Rede war [209]. Ex 34, 27 nimmt Bezug auf das, was in Ex 34, 14—26 enthalten ist und hat mit der schriftlichen Fixierung des Dekalogs nichts zu tun. Aus der vorausgehenden Darstellung ist zu ersehen, daß die Aufzeichnung des Dekalogs jedenfalls in einem zeitlichen Abstand von dessen Kundmachung am Sinai erfolgte. Nach Dt 10, 1 f erhielt Moses den Auftrag, die mit der Gottesschrift versehenen Tafeln in einer hölzernen Lade zu hinterlegen (Dt 10, 5). Zur Zeit, als der biblische Verfasser dieses niederschrieb,

[207] Moses u. sein Gesetz II 36.

[208] Handbuch zur bibl. Geschichte [7], Freiburg in B., 1910, 460.

[209] Eine andere Ansicht vertritt S. Roveda, in: Scuola cattolica, Series VI, Volume I (1923) 872.

waren die zwei steinernen Tafeln noch im Original vorhanden. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß die Volkskreise, aus denen das Dt stammt, die Vorstellung von den zwei steinernen Tafeln und ihrer Aufbewahrung in der Lade erfunden hätten. Sie bildeten ja gleichsam das Siegel zum geschlossenen Bund, die Grundlage desselben. Wie lange die Urschrift mit den zwei steinernen Tafeln erhalten geblieben ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die Ansicht H. Schmidts [210], daß die Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32) erst entstanden ist, als die Tafeln nicht mehr vorhanden waren, beruht auf bloßer Vermutung. Übrigens wäre, die Richtigkeit dieser Anschauung vorausgesetzt, für die Dauer der Erhaltung der Tafeln nicht viel gewonnen, solange nicht genau festgestellt werden kann, wann Ex 32 geschrieben wurde. Bei den Propheten werden die Gesetzestafeln nie erwähnt, obwohl der Dekalog ihnen unzweifelhaft bekannt war. Wenn E. Sellin recht hätte, daß Os 12, 10; 13, 4 den Anfang des Dekalogs geradezu zitiert, so könnte man annehmen, daß die zwei steinernen Tafeln damals noch existierten. Eine biblische Nachricht, allerdings aus später Zeit (2 Mkk 2, 4—6), besagt, daß der Prophet Jeremias die Lade, in der die Gesetzestafeln lagen, auf dem Berge Nebo verborgen habe, wo sie nicht mehr aufgefunden werden könne, bis Gott Israel wieder sammeln werde (2 Mkk 2, 7). Neben dieser biblischen Nachricht besitzen wir zwei jüdische Überlieferungen über das Schicksal der Gesetzestafeln. Die eine berichtet, daß der König Josias die Bundeslade samt den Gesetzestafeln habe verstecken lassen. Die andere erzählt, daß der König Nebukadnezar die Bundeslade mit ihrem Inhalt habe nach Babel bringen lassen [211]. Eine von diesen abweichende Ansicht hat neuestens Ben Gabirol [212] ausgesprochen. Er geht von der in 1 Sm 4, 4—11 berichteten Tatsache aus, daß die Lade in die Hände der Philister geriet. Diese hätten dann die Gesetzestafeln entweiht, vielleicht auch zerbrochen. Deshalb sei der Zorn des Herrn gegen sie entbrannt. Als sie die Lade den Israeliten zurückschickten, hätten sie die zerbrochenen Tafeln in ihr geborgen. Diese Nachricht enthält auch eine rabbinische Legende. Als Beweis hierfür, daß die Gesetzestafeln bereits zur damaligen Zeit gänzlich in Verlust gerieten, erblickt G. darin, daß in späterer Zeit die Bezeichnung „Lade des Bundes" oder Zeugnisses nicht mehr begegne. Indes entspricht die Behauptung nicht dem Sachverhalt. Denn der Name „Bundeslade" kommt noch 3 Kg 8, 4. 61 vor. Wie sich die Sache in betreff der Gesetzestafeln immer verhalten mag, eines ist sicher: sie sind schon lange vor Christus verschwunden. Wir wissen nicht, ob bereits damals genaue

[210] Forschungen 117.
[211] Archiv für Religionswissenschaft 25 (1927) 221 f. [212] Ebd. 223

Kopien von ihrer Schrift angefertigt worden sind. Jedenfalls war für eine literarische Bearbeitung seither, wenn nicht schon früher, Raum geschaffen. Das Resultat hiervon liegt in Ex 20, 1—17 und Dt 5, 6—18 (21) vor. Wir haben deswegen aber keinen Grund, den wesentlichen Inhalt des Dekalogs in eine spätere Zeit zu versetzen. Es verhält sich mit dem Dekalog ähnlich wie mit den in den Evangelien berichteten Reden des Herrn.

§ 7. Die Bedeutung des Dekalogs.

Die Hauptbedeutung des Dekalogs ist in seinen religiösen und ethischen Forderungen begründet. Diese stehen zwar nicht in allen Einzelheiten, aber in ihrer Gesamtheit einzig in der vorchristlichen Menschheit da, sowohl hinsichtlich der Präzision ihrer Formulierung als auch und insbesondere in ihrer Fundamentierung. Der Dekalog bildet ein einzigartiges Denkmal der hebräischen Religion, dem aus den außerbiblischen Religionen nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden kann. Seine Bedeutung liegt nicht bloß darin, daß er den Eckstein der alttestamentlichen Religion bildet und die Ethik religiös begründet, sondern hauptsächlich in der Festlegung des Eingottglaubens und des Eingottkults und in der Verwerfung jeglicher Art der Verehrung des einen Gottes, die mit seiner Hoheit und Würde nicht im Einklang steht. Der Dekalog enthält eine entschiedene und für alle Zeiten beispielgebende Absage an den heidnischen Synkretismus welcher Art immer, schließt in sich die Verneinung jeglicher Kreaturvergötterung, die sich durch Verehrung selbstgefertigter Nachbildungen endlicher Dinge kundgibt, er legt Verwahrung ein gegen einen Gottesdienst, der Gottes Majestät unwürdig ist.

Die Negation des gottwidrigen Verhaltens ist sein wesentlicher Inhalt in Religion und Leben, und darum bildet er das Fundament, auf dem das Gesetz und die Propheten ruhen. Mit dieser Bedeutung steht im Einklang, wenn seine Promulgierung durch besonders feierliche Umstände ausgezeichnet ist, wenn die Sicherung seines Inhalts eine besondere Sorgfalt erheischt und seine Benennung eine mehrfache ist.

In den alttestamentlichen Büchern finden wir mehrere Berichte über glänzende Manifestationen der Gottheit. Es sei an die Berufungsvision des Propheten Isaias (Is 6, 1—4) und an die Visionen des Propheten Ezechiels (Kap. 1 und 10) erinnert. Keine von all diesen war aber in ähnlicher Weise ausgezeichnet wie die Offenbarung am Sinai durch eine alles beherrschende Machtvollkommenheit, einen unübertrefflichen Glanz und eine in Furcht und Schrecken setzende Hoheit. Nach dem biblischen Bericht erscheint der Herrgott unter Umständen, die seine ganze Größe und alles beherrschende Majestät kundtun. Diese Art der Promul-

gierung ist nicht bloß ein Zeugnis seiner ganz einzigartigen Bedeutung, sondern ebenso ein Wahrzeichen seiner strengen Verbindlichkeit und unausweichlichen Sanktion.

Es begegnet in der Bibel nicht oft, daß Gott redend eingeführt wird und den Auftrag erteilt, eine Begebenheit oder eine Bestimmung wegen ihrer Bedeutung aufzuschreiben. So lesen wir während der Wüstenwanderung Israels zweimal, daß Moses den Auftrag erhält, etwas aufzuschreiben. In Ex 17, 4 handelt es sich um den Sieg Israels über die Amalekiter und Ex 34, 27 um die Bundeserneuerung nach dem Abfall zum Kult des goldenen Kalbes am Sinai. Es muß sich — das darf man wohl sagen — hierbei um besonders wichtige Dinge gehandelt haben. Wenn es nun vom Dekalog heißt, daß der Herr ihn eigenhändig geschrieben hat (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15 f; 34, 1. 28; Dt 4, 13; 9, 9 f; 10, 2—4), so erhellt daraus ohne Zweifel, daß sein Inhalt von prominenter Wichtigkeit ist. Indes war die schriftliche Fixierung noch nicht der Sorge genug, um seine Erhaltung und Wirksamkeit zu sichern. Daher traf der Herr noch die Anordnung, daß eine Lade hergestellt werde, in der die Gesetzestafeln Aufnahme finden sollten (Dt 10, 1—5).

In den verschiedenen Benennungen, welche der Dekalog bzw. die Tafeln, auf denen er geschrieben war, erfahren haben, drückt sich ebenso seine Bedeutung aus. So heißt er Ex 25, 16. 21 f schlechthin „das Zeugnis" (ʿeduth) und die Tafeln, auf denen sie geschrieben standen, werden „die Tafeln des Zeugnisses" genannt (Ex 31, 18; 32, 15 f; 34, 29). Im Dt 4, 13 wird der Dekalog schlechthin mit dem Namen „Bund" bezeichnet. In Ex 34, 28 heißen seine Satzungen „Worte des Bundes" und die Tafeln, auf denen sie geschrieben sind, werden als „Bundestafeln" bezeichnet (Dt 9, 9). Es ist demnach nicht zu rechtfertigen, wenn M. Weber [213] die Ansicht ausspricht, „daß der Dekalog lediglich der Wucht, Plastik und Präzision seiner Formulierung seine Stellung verdankt, aber nicht der Sublimierung oder der Höhe seiner Ansprüche, die tatsächlich recht bescheiden sind." Ebenso kommt es einer Beschränkung der Bedeutung des Dekalogs gleich, wenn B. D. Eerdmans [214] meint, daß die Gebote der zweiten Tafel keinem der alttestamentlichen Propheten oder Priester als absolute Gebote bekannt gewesen seien, sondern nur die Sicherstellung der Güter innerhalb der israelitischen Moral, d. h. innerhalb der Nation zum Zwecke hatten und ihnen daher der Charakter oberster sittlicher Grundsätze abzusprechen sei. Es darf nämlich bei Beurteilung der Reichweite dieser Satzungen nicht übersehen werden, daß die Wirksamkeit der Propheten, von Jonas und Daniel abgesehen,

[213] Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialethik 46 (1918/19) 90.
[214] Atl. Studien XIII 140 f.

auf ihr Volk beschränkt war, daher wenigstens kein äußerer Anlaß vorlag, um dieselbe genauer zu bestimmen, ferner, daß eine Einschränkung auf das eigene Volk nicht im Charakter der Gebote, wohl aber im Wesen der alttestamentlichen Heilsökonomie überhaupt begründet war, und endlich, daß die Gebote durch göttliche Fügung eine Formulierung erhielten, daß sie ohne textliche Änderung sofort Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen konnten, sobald die Religion Israels ihre nationalen Fesseln sprengte. B. Baentsch [215] charakterisiert die Bedeutung des Dekalogs zutreffend mit folgenden Worten: „Der Dekalog ist ein einfaches, aber gerade in seiner Einfachheit großartiges Gesetz. Er enthält nur eine kleine Anzahl kurzer Gebote, umfaßt aber in diesen das Gesamtgebiet des religiös-sittlichen Lebens, dabei nicht nur die äußeren Handlungen, sondern auch die innersten Regungen des Herzens in Anspruch nehmend. Trotzdem das Gesetz sich an Israel richtet, sind die einzelnen Gebote doch frei von jeder nationalistischen Beschränktheit, die dieses Gesetz etwa nur für Israel geeignet machen würde, und darum ohne weiteres einer allgemeinen Beziehung fähig. So ist der Dekalog ganz darauf angelegt, über Israels Grenzen hinaus zu wirken und in seiner neutestamentlichen Vertiefung Gemeingut der Christenheit zu werden."

[215] Ex, Lv, Nm übersetzt u. erklärt, Göttingen 1903, 178.

Alttestamentliche Abhandlungen

begonnen von Prof. Dr. **J. Nikel**, Breslau,
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. **Alfons Schulz**, Breslau.

Bd. I. Heft 1—2: **Dr. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). VIII u. 296 S. 8°. 11,40.
Heft 3: **Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta.** Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV u. 80 Seiten. 8°. Geh. 3,15.
Heft 4: **Dr. Paul Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit.** VIII u. 158 Seiten. 8°. Geh. 6,30.
Heft 5: **Dr. Franz Alfred Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher.** VIII und 76 Seiten. 8°. Geh. 3,15.

Bd. II. Heft 1—4: **Dr. Paul Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.** Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX u. 454 Seiten. 8°. Geh. 18,—.
Heft 5: **Dr. Johannes Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6.** VIII u. 88 Seiten. 8°. Geh. 3,60.

Bd. III. Heft 1: **Dr. Alois Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht.** IV u. 76 Seiten. 8°. Geh. 3,—.
Heft 2: **Paul Maria Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle.** Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 Seiten. Geh. 7,20.
Heft 3: **Dr. Andreas Eberharter, Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira.** IV u. 78 Seiten. Geh. 3,15.
Heft 4: **Dr. Friedrich Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik.** VIII und 146 Seiten. Geh. 5,70.
Heft 5: **Dr. P. Edmund Bayer O. F. M., Danielstudien.** VIII u. 188 S. Geh. 7,35.

Bd. IV. **Dr. theol. et phil. Joseph Feldmann, Paradies und Sündenfall.** XII u. 646 Seiten. Geh. 24,60.

Bd. V. Heft 1—2: **Prof. Dr. Andreas Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer** mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. XII u. 205 S. 8,10
Heft 3: **Dr. theol. Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament.** VIII u. 144 S. 5
Heft 4: **Dr. theol. E. Gooßens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen.** XII und 72 Seiten. 8°. Geh. 3,15.
Heft 5: **Dr. theol. et phil. Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine.** VIII u. 84 Seiten. 8°. Geh. 3,45.

Bd. VI. Heft 1: **Dr. Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten.** Ein Beitrag zur alttest. Theologie. VIII u. 122 S. 8°. Geh. 5,—
Heft 2—3: **Dr. Bernhard Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters.** XVI u. 230 Seiten. 8°. Geh. 9,30.
Heft 4—5: **Dr. Johann Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht.** Eine kritisch-exegetische Studie. VIII und 248 Seiten. 8°. Geh. 9,60.

Bd. VII. Heft 1: **Dr. Johannes Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala.** VIII und 128 Seiten. 8°. Geh. 5,10.
Heft 2—3: **Prof. Dr. Joh. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** VIII u. 304 Seiten. Geh. 11,70.
Heft 4: **Dr. Jos. Schmalohr, Das Buch Joel.** VIII u. 160 Seiten. Geh. 6,60.
Heft 5: **Dr. P. Landersdorfer O. S. B., Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte.** VIII u. 102 S. 8°. Mit 2 Tafeln. II. Auflage in Vorbereitung.

Bd. VIII. Heft 1—2: **Dr. phil. et theol. Leo Haefeli, Geschichte der Landschaft Samaria.** VIII u. 128 S. Geh. 5,10.
Heft 3—4: **Prälat Prof. Dr. Constantin Gutberlet, Das erste Buch der Machabäer.** Übersetzt und erklärt. VIII u. 262 Seiten. 8°. Geh. 10,20.
Heft 5: **Dr. Johann Fischer, Wer ist der Ebed in den Perikopen Js 42, 1—7; 49,1—9a. 50, 4—9; 52, 13—53, 12?** XVI u. 100 S. Geh. 4,35.

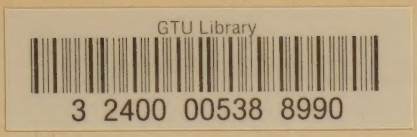
Bd. IX. Heft 1: **Dr. theol. et phil. Lorenz Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik.** XVI u. 180 S. Geh. 7,35.
Heft 2—3: **Dr. P. Patricius Herzog, O. F. M., Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel.** VIII u. 164 Seiten. Geh. 6,45.
Heft 4—5: **Dr. A. Sanda, Moses und der Pentateuch.** VIII u. 428 S. Geh. 16,80.

Bd. X. Heft 1: **Abt Simon Landersdorfer, Studien zum bibl. Versöhnungstag.** IV u. 90 S. 3,60.
Heft 2: **Dr. J. Fischer, Das Alphabet der LXX-Vorlage.** XVI u. 120 S. Mit 1 Tafel. Geh. 6.30.
Heft 3—4: **Prof. Dr. Const. Gutberlet, Das zweite Buch der Makkabäer.** 224 S. 8,40.
Heft 5: **Dr. Friedr. Zoepfl, Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron.** XII u. 59 S. Geh. 3,25.

Bd. XI. Heft 1: **Dr. Leo Haefeli, Die Peschitta des Alten Testaments.** XII u. 122 S. Geh. 6,90.

In Vorbereitung:
Dr. Theodor Willemsen, Die Abfassungszeit des Buches Kohelet.
Dr. H. Ballof, Der Weissagungsbeweis bei Justin dem Märtyrer.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.



GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament. 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. 0,80
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus. 2,80
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11. 3.—

Dreizehnte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem. 2,35
3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalog. 1,30
5./6. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage und das Neue Testament. 1,35

In Vorbereitung:

7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.
11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jenseits im Alten Testament.

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.